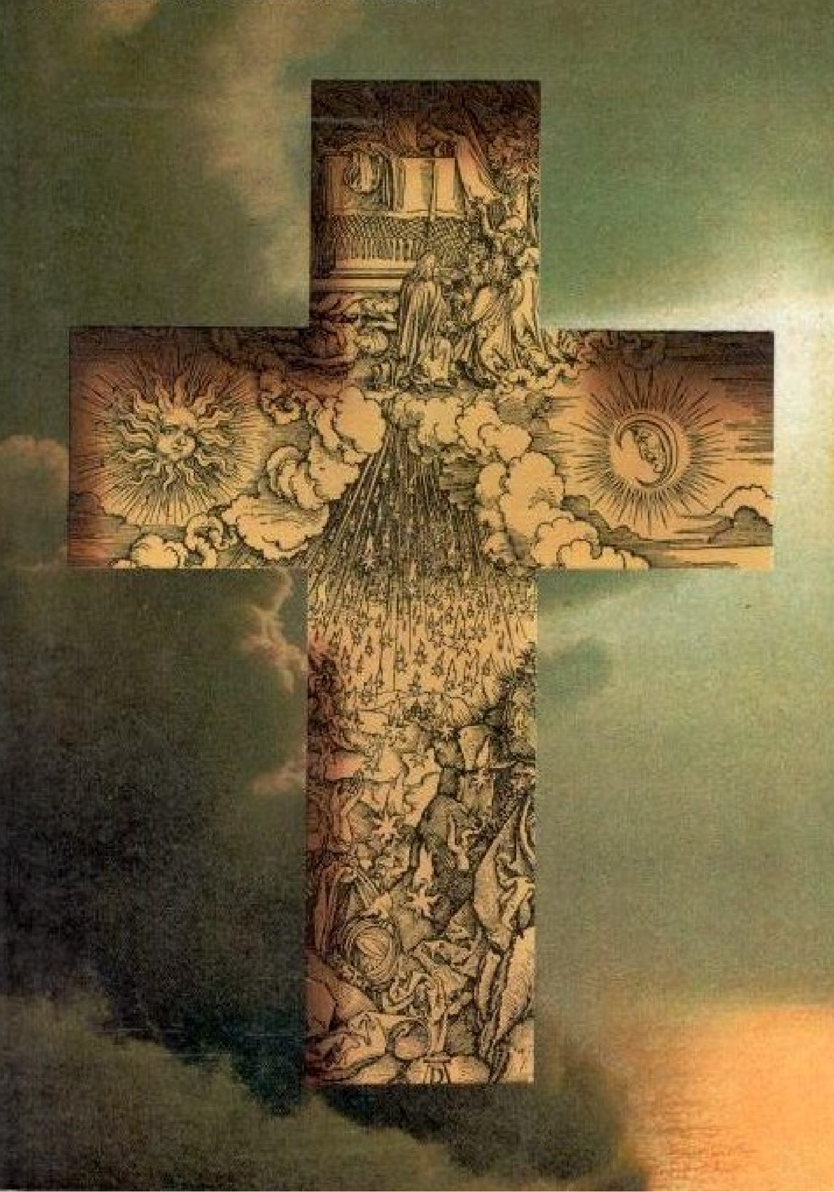
Norman Cohn
En pos del Milenio

Alianza Universidad



En pos del Milenio

Alianza Universidad

Norman Cohn

En pos del Milenio

Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media

Versión española de Ramón Alaix Busquets

Versión española del apéndice y notas:
Cecilia Bustamante y Julio Ortega

Revisión general de Alianza Editorial

Alianza
Editorial

Título original: *The Pursuit of the Millenium - Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*

Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45
ISBN: 84-206-2293-1
Depósito legal: M. 4.701 - 1981
Fotocomposición: EFCA, S. A.
Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Martínez Paje, 5. Madrid-29
Printed in Spain

INDICE GENERAL

Prefacio a la edición española 9

Expresiones de reconocimiento 10

Prefacio 11

Introducción 14

Capítulo 1.—La tradición de la profecía apocalíptica 18
Apocalítica primitiva cristiana y judía, 18.—La tradición apocalíptica en la Europa medieval, 28.

Capítulo 2.—La tradición de la disidencia religiosa 35
El ideal de la vida apostólica, 35.—Los primeros mesías, 39.

Capítulo 3.—El mesianismo de los pobres desorientados 52
El impacto de un rápido cambio social, 52.—Los pobres en las Primeras Cruzadas, 60.

Capítulo 4.—Los santos contra las huestes del Anticristo 70
Salvadores de los Ultimos Días, 70.—Las huestes demoníacas, 74.—Fantasía, ansiedad y mito social, 83.

Capítulo 5.—En el trasfondo de las cruzadas 88
El Pseudo-Balduino y el «Maestro de Hungría», 88.—Las últimas cruzadas de los pobres, 97.

Capítulo 6.—El emperador Federico como mesías 107
La Profecía Joaquinista y Federico II, 107.—La resurrección de Federico, 113.—Manifiestos en favor de un futuro Federico, 117.

Capítulo 7.—Una élite de redentores por la auto-inmolación 126
La génesis del movimiento flagelante, 126.—Flagelantes revolucionarios, 135.—Los flagelantes secretos de Turingia, 141.

Capítulo 8.—Una élite de superhombres amorales (I) 147
La herejía del Libre Espíritu, 147.—Los amaurinos, 151.—La sociología del Libre Espíritu, 156.

Capítulo 9.—Una élite de superhombres amorales (II) 162
La propagación del movimiento, 162.—El camino de la auto-deificación, 171.—La doctrina del anarquismo místico, 175.

Capítulo 10.—El Estado natural igualitario 186
En el pensamiento de la Antigüedad, 186.

Capítulo 11.—El Milenio igualitario (I) 198
Acotaciones a la Revolución Inglesa de los Campesinos, 198.—El Apocalipsis taborita, 205.—Anarco-comunismo en Bohemia, 214.

Capítulo 12.—El Milenio igualitario (II) 223
El tambor de Niklashausen, 223.—Thomas Müntzer, 234.

Capítulo 13.—El Milenio igualitario (III) 251
Anabaptismo y descontento social, 251.—Münster: la Nueva Jerusalén, 260.—El reino mesiánico de Juan de Leyden, 271.

Conclusión 281

Apéndice 288

Notas y bibliografía 331

PREFACIO A LA EDICION ESPAÑOLA

La primera edición inglesa de *En pos del Milenio*, cuya versión española se ofrece aquí, data de 1957. Desde entonces, ha sido traducido a numerosas lenguas y han aparecido, asimismo, dos nuevas ediciones anglo-americanas, publicaciones que han requerido repetidas revisiones de la obra original.

Esta edición española corresponde a la tercera anglo-americana de 1970, para la cual el libro no sólo fue completamente revisado, sino también sustancialmente aumentado. Al preparar dicha edición se tuvieron en cuenta, como es natural, las nuevas publicaciones aparecidas en el campo hasta esa fecha, pero también todas las críticas sensibles e informadas que pude recoger a través de artículos y revistas, discusiones privadas y debates en universidades a las que había sido invitado como conferenciante. Aprovecho esta oportunidad para manifestar, una vez más, mi agradecimiento hacia todas las personas que en un sentido u otro han contribuido a que esta última versión suponga una mejora (como espero y quiero creer) con respecto a las que la precedieron.

Universidad de Sussex N. C.
Falmer, Brighton
Inglaterra

1980

EXPRESIONES DE RECONOCIMIENTO

Las ilustraciones se reproducen por cortesía del British Museum, la Bibliothèque Royale de Bélgica, el Courtauld Institute of Art y la Sra. J. P. Sumner. Estoy en deuda con el difunto Profesor G. R. Owst y la Cambridge University Press por haberme concedido permiso para citar ciertos pasajes de su traducción de John Bromyard incluida en *Literature and Pulpit in Medieval England.*

PREFACIO

La publicación de una tercera edición de *En pos del Milenio* me ha ofrecido la oportunidad de revisar a fondo mi obra. Ha transcurrido casi un cuarto de siglo desde que empecé a trabajar en este libro, y trece años desde que lo concluí. Si no encontrase ahora nada digno de cambio o de mayor explicación daría una pobre idea del progreso de los conocimientos en este campo o de mi flexibilidad mental, o de ambas cosas a la vez. De hecho, he encontrado muchos puntos que requerían alguna enmienda; por lo mismo, la nueva versión tiene trece capítulos en lugar de doce, y una Introducción y Conclusión distintas; dos capítulos han sufrido alteraciones sustanciales, y se han realizado innumerables modificaciones menores en toda la obra. En la suposición de que algunos lectores desearían conocer dichos cambios, he creído oportuno hacer un resumen de los mismos.

En primer lugar, se han tenido en cuenta los resultados de investigaciones recientes. *En pos del Milenio* es todavía el único libro publicado sobre el tema: la tradición del milenarismo revolucionario y del anarquismo místico que se desarrolló en Europa occidental entre los siglos XI y XVI. Ahora bien, han aparecido muchas nuevas aportaciones, desde artículos breves hasta gruesos libros, sobre aspectos y episodios individuales de esa historia. En particular, se ha completado la descripción del misterioso culto del Libre Espíritu gracias a los trabajos

de la profesora Romana Guarnieri, de Roma. Esos trabajos incluyen la identificación y edición de *El espejo de las almas sencillas* de Marguerite Porete —texto básico del Libre Espíritu, que completa admirablemente los textos *ranters* mucho más posteriores que forman el Apéndice de la presente obra. La profesora Guarnieri ha publicado también la aproximación más cercana, hasta la fecha, a una completa historia del culto, tanto en Italia como en Europa del norte y del centro. Nuestro conocimiento de los taboritas, *pikarti* y de los adamitas de Bohemia se ha profundizado igualmente, no sólo por la constante circulación de estudios marxistas de Checoslovaquia, sino también por una impresionante y esclarecedora serie de artículos del investigador americano, profesor Howard Kaminsky. Esas fundamentales contribuciones a un mejor conocimiento, junto con otras de menor importancia, han sido incorporadas a los correspondientes capítulos de este libro.

En pos del Milenio nunca ha pretendido ser una historia general de la disidencia religiosa o «herejía» en la Edad Media, pero la mayor parte de las numerosas investigaciones recientes en este campo dejan intacta su argumentación. De todos modos, la lectura de obras tan completas y autorizadas como *Dissent and Reform in the Early Middle Ages,* del profesor Jeffrey Russell, *Heresy in the Later Middle Ages,* del profesor Gordon Leff, y *The Radical Reformation,* del profesor George Williams, representa una interesante experiencia intelectual. Es cierto que ninguno de estos libros coincide en más de un par de capítulos con la época descrita en el libro *En pos del Milenio,* pero entre todos ofrecen una grandiosa historia de la disidencia que abarca desde el siglo VIII hasta el XVI. Consideradas dentro de este contexto más amplio, las sectas y movimientos descritos en el presente volumen se destacan aún más nítidamente como casos excepcionales y extremos: en la historia de la disidencia religiosa constituyen el grupo más absoluto y anárquico. La nueva Introducción define sus peculiaridades, mientras que el nuevo Capítulo Segundo muestra el lugar que ocupan dentro de un marco más amplio.

En la primera edición se indica ya con suficiente exactitud la composición social de estas sectas, así como el contexto social en el que operaron; ha resultado innecesario introducir cambio alguno en este aspecto. Es posible que los especialistas en historia de la economía puedan aportar mayores luces gracias a estudios detallados de los casos particulares; sin embargo, no podemos esperar que provengan del actual intercambio de generalizaciones dogmáticas entre historiadores marxistas y no-marxistas de la «herejía». Nada puede resultar más estéril, por ejemplo, que la discusión originada entre ciertos historiadores de Alemania Oriental y Occidental sobre si la «herejía» fue o no una protesta de los no privilegiados; los occidentales, aparentemente, no son capaces de imaginar cómo un movimiento religioso puede expresar

animosidades sociales, mientras que los orientales no pueden comprender que la disensión proviniera del estrato de los privilegiados. Estar familiarizados con la sociología de la religión sería sin duda la mejor defensa contra tales simplificaciones; con su ayuda nunca podríamos pensar que toda la «herejía» medieval fue de un solo tipo y que reflejara la misma clase de descontento y reuniera a iguales sectores de la sociedad.

En lo que concierne al milenarismo revolucionario, su importancia sociológica queda patente en cada capítulo de este libro; he intentado, además, resumirla lo más concisamente posible en la Conclusión. Esta última es, ciertamente, la parte del libro que ha llamado más poderosamente la atención; concretamente, buen número de los comentarios críticos, tanto favorables como desfavorables, han sido motivados por la sugerencia de que la historia narrada en este libro puede tener cierta importancia en relación con los movimientos revolucionarios de nuestro propio siglo. Esta opinión ha sido ampliamente discutida no sólo en revistas y artículos sino también, y con mayor provecho, en debates espontáneos que han surgido en universidades británicas, europeas y norteamericanas, en las que fui invitado a dictar conferencias. Todo esto me ha ayudado a esclarecer mis ideas sobre la materia; y, aunque sigo convencido de la invalidez de mi opinión, he llegado a la conclusión de que era necesario expresarla con mayor brevedad y claridad. Es lo que he procurado hacer en la nueva Conclusión.

Finalmente, la Bibliografía. La anterior, puramente histórica, ha sido revisada dando cabida a las obras históricas publicadas después de la primera edición de este libro; estas nuevas obras están señaladas con un asterisco. Pero si *En pos del milenio* es un estudio de historia medieval, también constituye una contribución al campo del estudio comparativo del milenarismo, campo que ha conocido importantes progresos en los últimos años. Por ello, y como suplemento de la Bibliografía, se ofrece una selección de obras y simposios recientes, en gran parte antropológicos y sociológicos. Muchas de esas obras contienen a su vez bibliografías que permitirán al lector interesado una mayor investigación en ese difícil pero vital e importante campo.

N. C.

Universidad de Sussex
febrero 1969

INTRODUCCION: EL ALCANCE DE ESTE LIBRO

El significado original del concepto «milenarismo» era limitado y preciso. La cristiandad ha tenido siempre una escatología, en el sentido de una doctrina, respecto a «los tiempos finales», «los últimos días», o «el estado final del mundo»; y el milenarismo cristiano no fue más que una modalidad de la escatología cristiana. Se refería a la creencia de algunos cristianos, basada en la autoridad del *Libro de la Revelación* (20, 4-6), que dice que Cristo, después de su Segunda Venida, establecería un reino mesiánico sobre la tierra y reinaría en ella durante mil años antes del Juicio Final. Según el *Libro de la Revelación,* los ciudadanos de este reino serían los mártires cristianos, quienes resucitarían para este fin mil años antes de la resurrección de los demás muertos. Pero ya los primeros cristianos interpretaron esta parte de la profecía en un sentido más liberal que literal, equiparando a los fieles sufrientes —es decir, ellos mismos— con los mártires y esperando la Segunda Venida durante su vida mortal. En los últimos años, entre los antropólogos y sociólogos, y en cierta medida entre los historiadores, se ha difundido la costumbre de usar la palabra «milenarismo» en un sentido aún más amplio. El término se ha convertido de hecho en una etiqueta convencional para un tipo particular de salvacionismo. En este sentido se usará en este libro.

Los movimientos o sectas milenaristas siempre conciben la salvación como un hecho:

a) colectivo, en el sentido de que debe ser disfrutado por los fieles como colectividad;

b) terrenal, en el sentido de que debe realizarse en la tierra y no en un cielo fuera de este mundo;

c) inminente, en el sentido de que ha de llegar pronto y de un modo repentino;

d) total, en el sentido de que transformará completamente la vida en la tierra, de tal modo que la nueva dispensa no será una mera mejoría del presente sino la perfección;

e) milagroso, en el sentido de que debe realizarse por, o con, la ayuda de intervenciones sobrenaturales.

Aún dentro de estos límites hay cabida para una infinita variedad: son innumerables los modos posibles de imaginar el Milenio y el camino que conducirá a él. Las actitudes de los movimientos y sectas milenaristas han oscilado entre la agresividad más violenta y el más manso pacifismo y entre la más etérea espiritualidad y el materialismo más terrenal. También ha variado mucho su composición y función sociales.

Hubo ciertamente grandes diferencias entre los movimientos y sectas milenaristas de la Europa medieval. En un extremo se encontraban los llamados «espirituales franciscanos», que florecieron en el siglo XIII. Esos rigurosos ascetas procedían principalmente de la unión de familias nobles y de mercaderes, que constituía la clase dominante en las ciudades italianas. La mayor parte de ellos renunciaron a una gran riqueza para hacerse más pobres que los mendigos y en su ideal el Milenio debía ser una era del Espíritu en la que toda la humanidad se uniría en la oración, la contemplación mística y la pobreza voluntaria. En el otro extremo se hallaban los movimientos y sectas milenaristas que se desarrollaron entre los desposeídos de las ciudades y los campos. La pobreza de esta gente era todo menos voluntaria; vivían en una inseguridad extrema e inexorable, y su milenarismo fue violento, anárquico y, a veces, revolucionario.

Este libro trata del milenarismo que floreció entre los desposeídos y desarraigados de Europa occidental entre los siglos XI y XVI, así como de las circunstancias que lo favorecieron. Ahora bien, siendo éste el tema principal, no es el único. En efecto, los pobres no crearon su fe milenarista, sino que la recibieron de presuntos profetas y mesías, muchos de ellos antiguos miembros de la baja clerecía, quienes a su vez habían tomado sus ideas de las más diversas fuentes. Algunas de las fantasías milenaristas provenían de los judíos y de los primitivos cristianos; otras tenían su origen en Joaquín de Fiore, abad del siglo XII. Otras estaban relacionadas con los místicos heréticos, agrupados en la fraternidad del Espíritu Libre. Este libro examina tanto el

origen de las diversas doctrinas de la fe milenarista como los cambios que sufrieron al transmitirse a los pobres.

Así pues, el mundo de la exaltación milenarista y el mundo de la inquietud social no coinciden exactamente, aunque se traslapan. Fue frecuente el caso de que sectores de la pobreza fuesen cautivados por la predicación de algún profeta milenarista, y el deseo normal de los pobres de mejorar las condiciones materiales de su vida se transfiguraba entonces con las fantasías de un mundo renacido a la inocencia merced a una destrucción final y apocalíptica. Los malos —que, según las circunstancias, podían ser los judíos, los ricos o el clero— debían ser exterminados, y los santos —es decir, los pobres— erigirían su reino, un reino sin sufrimiento ni pecado. Inspiradas por estas fantasías, numerosas bandas de pobres se embarcaron en empresas completamente distintas a las sublevaciones corrientes de campesinos o artesanos que hacían reclamaciones concretas y locales. La Conclusión de este libro procurará definir las peculiaridades de esos movimientos milenaristas de los pobres medievales. También sugerirá que, en ciertos aspectos, fueron auténticos precursores de los grandes movimientos revolucionarios de nuestro siglo.

No existe ningún otro estudio general de estos movimientos medievales. Las sectas más estrictamente religiosas que aparecieron y desaparecieron durante la Edad Media han recibido mucha atención; en cambio, la historia de cómo las creencias tradicionales acerca de una futura edad de oro o de un reino mesiánico se convertían en vehículo de animosidades o aspiraciones sociales cada vez que la desorientación o la ansiedad hacían presa de las masas, ha suscitado mucho menos interés. Aunque hay excelentes monografías sobre episodios o aspectos particulares, faltaba una obra que abordase la historia completa. La presente obra pretende, en la medida de lo posible, cubrir esa brecha.

Introducirse en ese campo, tan vasto como inexplorado, suponía combinar muchos centenares de fuentes originales en latín, griego, francés antiguo, del siglo XVI, alemán medieval y del siglo XVI, tanto culto como vulgar. La investigación y redacción supuso en conjunto unos diez años de trabajo y, como me pareció ya suficientemente extenso, decidí —con pesar— limitar el estudio a la Europa del norte y central. No significa esto que el mundo mediterráneo de la Edad Media no ofrezca espectáculos semejantes e igualmente fascinantes; pero me pareció que no era tan importante abarcar grandes áreas geográficas como ser exacto y exhaustivo en la estudiada.

El material original lo han facilitado las fuentes contemporáneas de los más diversos tipos: crónicas, informes de investigaciones inquisitoriales, condenas de los Papas, Obispos y Concilios, tratados teológicos, folletos polémicos, cartas, incluso poemas líricos. La mayor parte de este material salió de la pluma de clérigos que eran completamente hos-

tiles a las creencias y movimientos que describían; por ello no resulta siempre fácil saber hasta qué grado han sido distorsionadas inconsciente o conscientemente. Por fortuna, la otra parte también creó un amplio corpus literario, gran parte del cual ha llegado hasta nuestros días a pesar de los esfuerzos esporádicos de las autoridades seculares y eclesiásticas por destruirlo; por eso ha sido posible confrontar las fuentes clericales no sólo entre sí, sino también con los manifiestos escritos por gran número de profetas milenaristas. La relación que ofrecemos aquí es el producto último de un largo proceso de compilación y comparación, evaluación y reevaluación de un gran volumen de material. El hecho de que aspectos centrales de nuestro recuento no presenten dudas se debe a que casi todas las dificultades e interrogantes principales que surgieron durante el transcurso de la obra se respondieron a sí mismas antes de su término. Desde luego, las incertidumbres que aún siguen en pie han sido indicadas.

Capítulo 1
LA TRADICION DE LA PROFECIA APOCALIPTICA

Apocalíptica primitiva cristiana y judía

Los materiales originales que sirvieron para la elaboración gradual de una escatología revolucionaria durante la baja Edad Media consistieron en una variada colección de profecías heredadas del mundo antiguo. En un principio todas esas profecías fueron mecanismos gracias a los cuales los grupos religiosos, primero judíos y después cristianos, se consolidaban, fortalecían y reafirmaban ante la amenaza o realidad de la opresión.

Resulta bastante lógico que las primeras profecías de ese tipo se deban a los judíos. Lo que distinguía definitivamente a los judíos de los demás pueblos del mundo antiguo era precisamente su actitud ante la historia y, de modo particular, ante su propia misión en la historia. Los judíos fueron los únicos (a excepción, en alguna medida, de los persas) que supieron unir su firme monoteísmo con la inquebrantable convicción de que eran el pueblo elegido del Dios único. Al menos, a partir del éxodo de Egipto llegaron a la convicción de que la voluntad de Jehová se centraba en Israel, de que solamente Israel tenía la misión de realizar esta voluntad. Desde los días de los profetas, estaban convencidos de que Jehová no era tan sólo un Dios nacional muy poderoso, sino el único Dios verdadero, Señor omnipotente de la historia

que controlaba los destinos de todas las naciones. Las conclusiones que los judíos sacaban de esas creencias eran muy variadas. Muchos, como el «segundo Isaías», creían que la elección divina les imponía una responsabilidad moral de índole especial, una obligación de manifestar la justicia y la misericordia en sus relaciones con todos los hombres. En su opinión, la tarea encomendada por Dios a Israel no era otra que la de iluminar a los gentiles para llevar la salvación de Dios hasta los últimos confines de la tierra. Pero, junto a esa interpretación ética, se daba otra que se fue haciendo cada vez más atractiva a medida que el fervor del antiguo nacionalismo se veía sometido a la amarga prueba de las repetidas derrotas, deportaciones y dispersiones. Los judíos, precisamente porque estaban tan convencidos de ser el pueblo elegido, empezaron a reaccionar contra el peligro, la opresión y la injusticia mediante la invención de fantasías que anunciaban el triunfo total y la prosperidad ilimitada que Jehová, con su omnipotencia, ofrecería a su elegido en la plenitud de los tiempos.

En los mismos libros proféticos —algunos de los cuales datan del siglo VIII— encontramos pasajes que predicen cómo, de una inmensa catástrofe cósmica, surgirá una Palestina que no será sino un nuevo Edén, un paraíso recobrado. Por haber abandonado a Jehová, el pueblo elegido deberá ser castigado con el hambre y la peste, la guerra y la cautividad, deberá ser sometido a un juicio inquisitorial tan severo que dará lugar a una absoluta purificación del pasado culpable. Dicho juicio tendrá lugar en el día de Jehová, el Día de la Ira, en que el sol y la luna se oscurecerán, se juntarán los cielos y la tierra se estremecerá. Deberá haber un juicio en el que los incrédulos —los israelitas que no han confiado en el Señor y también los enemigos de Israel, las naciones paganas— serán juzgados y castigados, o destruidos totalmente. Pero ése no será el fin: un «remanente salvador» de Israel sobrevivirá a estos castigos y merced a él se cumplirá el designio divino. Una vez que la nación haya sido regenerada y reformada Jehová cejará en su venganza y se convertirá en el Libertador. El remanente justo —junto con los santos muertos que ahora resucitarán, según una opinión posterior— se reunirá una vez más en Palestina y Jehová vivirá en medio de ellos como juez y señor. Reinará desde una Jerusalén reconstruida, desde una Sión convertida en capital espiritual del mundo, lugar a donde acudan todas las naciones. Se establecerá un mundo justo, los pobres serán protegidos, en un mundo armonioso y pacífico, en el que las bestias peligrosas y salvajes se convertirán en mansas e inofensivas. La luna brillará tanto como el sol, y la luz de éste se incrementará siete veces. Los desiertos y las tierras estériles se convertirán en fértiles y bellas. Habrá abundancia de agua y pienso para los rebaños, para los hom[illegible] [illegible]undancia de trigo, vino, pescado y frutos; los hombres y los [illegible]baños se multiplicarán. Liberado de todo dolor y en-

fermedad, sin cometer iniquidad, y viviendo según la ley de Jehová escrita ahora en los corazones, el pueblo elegido vivirá lleno de gozo y alegría.

En los apocalipsis dirigidos a los estratos más bajos de la población judía como una forma de propaganda nacionalista, el tono es más crudo y jactancioso. Esto se puede advertir ya en el primer apocalipsis, la «visión» o «sueño» que ocupa el capítulo siete del Libro de Daniel y que fue compuesto alrededor del año 165, a. C., en un momento particularmente crítico de la historia judía. Durante más de tres siglos, desde el fin del destierro en Babilonia, los judíos de Palestina habían disfrutado de una considerable paz y seguridad, sometidos primero al gobierno de los persas y después al de los ptolomeos; pero la situación cambió cuando en el siglo II, a. C., Palestina cayó bajo el poder de la dinastía greco-siria de los seleúcidas. Los mismos judíos estaban profundamente divididos, pues mientras las mundanas clases altas adoptaron fácilmente actitudes y costumbres griegas, el pueblo bajo se aferró resueltamente a la fe de sus mayores. Cuando el monarca seleúcida Antíoco IV Epífanes, interviniendo en favor del partido progriego, osó prohibir todas las prácticas de la religión judía, la respuesta fue la revuelta macabea. En el «sueño» del libro de Daniel, compuesto en el momento álgido de esta revuelta, cuatro bestias simbolizan a cuatro poderes mundanos sucesivos; el babilónico, el (ahistórico) medo, el persa y el griego; este último «será diferente de todos los reinos y devorará toda la tierra, la hollará y la triturará». Cuando este reino fue destruido, Israel, personificado como el «hijo del hombre»,

> he aquí que en las nubes del cielo venía... y llegó hasta el anciano... y concediósele señorío, gloria e imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron; su señorío es un señorío eterno que no pasa... la grandeza de todos los reinos que bajo el cielo existen será entregada al pueblo de los santos del Altísimo...

Esto va mucho más allá que cualquiera de los profetas: por primera vez se imagina al glorioso reino futuro comprendiendo no sólo Palestina sino toda la tierra.

Ya se puede reconocer el paradigma de lo que será la fantasía central de la escatología revolucionaria. El mundo está dominado por un poder maligno y tiránico con una capacidad de destrucción ilimitada —un poder que no se imagina como humano sino como diabólico. La tiranía de este poder se hará cada vez más insoportable, los sufrimientos de sus víctimas cada vez más intolerables; hasta que, repentinamente, suene la hora en la que los santos de Dios puedan levantarse y destruirlo. Entonces los mismos santos, los elegidos, el pueblo santo que hasta aquel momento sufría bajo el talón del opresor, heredarán a

su vez el dominio sobre toda la tierra. Aquí se dará la culminación de la historia; el reino de los santos sobrepasará en gloria a todos los reinos anteriores: no tendrá sucesor. Gracias a esta fantasía, la apocalíptica judía y sus derivados ejercieron una gran fascinación en los descontentos y frustrados de épocas posteriores —y continuaron ejerciéndola incluso mucho después de que los mismos judíos la olvidaran.

Desde la anexión de Palestina por Pompeyo en el año 63, a. C., hasta la guerra de los años 66-72, d. C., las luchas de los judíos en contra de sus nuevos amos, los romanos, fueron acompañadas y estimuladas por una corriente de apocalíptica militante. Esta propaganda, precisamente por dirigirse al pueblo, se acomodó muy bien con la fantasía de un salvador escatológico, el mesías. Se trataba, desde luego, de una fantasía ya antigua y aunque, según los profetas, el salvador que debía reinar sobre el pueblo elegido al fin de los tiempos era generalmente el mismo Jehová, parece que, a partir del momento en que la nación había comenzado su declive político, el futuro mesías había desempeñado siempre un importante papel en la religión popular. Concebido al principio como un monarca sabio; justo y poderoso, descendiente de David y restaurador de la nación, el mesías se fue convirtiendo en sobrehumano a medida que la situación política se hacía más desesperada. En «el sueño de Daniel» el hijo del hombre que aparece cabalgando sobre las nubes parece personificar a todo Israel; pero ya aquí se le podía haber imaginado como un individuo sobrehumano, y en los apocalipsis de Baruch y Esdras, pertenecientes al siglo I a. C., el ser sobrehumano es indudablemente un hombre, un rey-soldado dotado de poderes únicos y milagrosos.

En *Esdras* se presenta al mesías como león de Judá a cuyo rugido la última y peor bestia —ahora el águila romana— arde, y se consume; y también como hijo del hombre que, primero, aniquila con la tormenta y fuego de su aliento a las multitudes de gentiles y luego reúne a las diez tribus dispersas por tierras extrañas, estableciendo en Palestina un reino en el que un Israel reunido puede florecer en paz y gloria. Según *Baruch* debe venir un tiempo de terrible opresión e injusticia, el del último y peor imperio, el romano. Después, en el momento en que el mal haya alcanzado su punto culminante, aparecerá el mesías. Un gran guerrero que vencerá y aniquilará a los ejércitos enemigos, tomará cautivo al caudillo de los romanos y lo llevará encadenado al monte Sión, donde será ajusticiado. Entonces establecerá un reino que permanecerá hasta el fin de los tiempos. Todas las naciones que hayan dominado sobre Israel serán pasadas por la espada, mientras algunos miembros de las naciones restantes quedarán subyugados al pueblo elegido. Empezará una era de bendición en la que se desconocerá el dolor, la enfemedad, la muerte prematura, la violencia y rivalidad, la indigencia y el hambre, y en la que la tierra producirá diez mil veces

más frutos. Pero este paraíso terrestre ¿será eterno o durará sólo unos siglos para ser sustituido por un reino de otro mundo? Sobre esta materia había discrepancia de opiniones, pero se trataba de una cuestión puramente académica. Ya fuese temporal o eterno, era un reino por el que valía la pena luchar; y los apocalipsis habían dejado bien establecido que, guiando el camino de los santos a su reino, el mesías sería invencible en la guerra.

A medida que bajo el gobierno de los procuradores el conflicto con Roma se fue haciendo cada vez más enconado, las fantasías mesiánicas se convirtieron para muchos judíos en una preocupación obsesiva. Según Josefo, lo que impulsó a los judíos a la guerra suicida que finalizó con la conquista de Jerusalén y la destrucción del Templo en el año 70, d. C., fue sobre todo su fe en la inminente venida de un rey mesiánico. El mismo Simón bar-Cochba, que dirigió la última gran rebelión en favor de la independencia nacional en el año 131, d. C., fue seguido como mesías. Pero la sangrienta represión de este levantamiento y la aniquilación de la nacionalidad política puso fin tanto a la fe apocalíptica como a la belicosidad de los judíos. Aunque durante los siglos posteriores surgieron ciertos mesías peculiares entre las comunidades dispersas, lo que ofrecieron era tan sólo una reconstrucción del hogar nacional, y no un imperio mundial escatológico. Además, casi nunca lograron provocar levantamientos armados, y jamás entre los judíos europeos. En adelante ya no fueron los judíos sino los cristianos quienes acariciaron y elaboraron profecías inspiradas en la tradición del «sueño de Daniel» y continuaron siendo inspirados en ellas.

Un mesías sufriente y muerto, un reino puramente espiritual; tales ideas, que más adelante constituyeron el núcleo mismo de la doctrina cristiana, no fueron fácilmente aceptadas por la mayoría de los primitivos cristianos, Desde que hace unos sesenta años Johannes Weiss y Albert Schweitzer suscitaron el problema, los expertos han discutido los alcances de la influencia de la apocalíptica judía en las enseñanzas de Cristo. Y aunque esta cuestión escape al objeto de nuestro estudio, algunas de las aseveraciones que los Evangelios atribuyen a Cristo encajan perfectamente en él. La célebre profecía registrada por Mateo es muy importante, y no carece de interés saber si Cristo la explicó realmente o solamente le fue atribuida: «Porque el Hijo del Hombre ha de venir en la gloria de su Padre, con sus ángeles, y entonces recompensará a cada cual según sus obras. En verdad os digo que hay algunos entre vosotros que no probarán la muerte antes de haber visto al Hijo del Hombre venir en su reino.» No puede sorprendernos que muchos de los primitivos cristianos interpretaran estos conceptos en el sentido de la escatología apocalíptica que les era familiar. Al igual que tantas generaciones de judíos que les habían precedido consideraron la historia como dividida en dos épocas, antes y después de la victoriosa

venida del Mesías. El hecho de que se refirieran frecuentemente a la segunda época como «los últimos días» o «el mundo futuro» no significa que anticiparan un repentino cataclismo final de todas las cosas. Por el contrario, durante mucho tiempo un gran número de cristianos estuvo convencido no sólo de que Cristo volvería pronto en poder y majestad sino también de que, cuando volviera, establecería su reino mesiánico sobre la tierra. Y esperaban confiadamente que este reino permanecería durante mil años o por tiempo indefinido.

Del mismo modo que los judíos, los cristianos sufrían opresión y respondieron a ella con una afirmación cada vez más vigorosa, frente al mundo y frente a ellos mismos, de su fe en la inminencia de la época mesiánica en la que terminarían sus males y sus enemigos serían castigados. Como era de suponer, la forma como imaginaron la gran transformación dependió en gran parte de las apocalípticas judías, algunas de las cuales tenían mucha mayor circulación entre los cristianos que entre los mismos judíos. En la apocalíptica conocida como el Apocalipsis de Juan, o Libro de la Revelación, los elementos cristianos y judíos se conjugan en una profecía escatológica de gran fuerza poética. Aquí, igual que en el Libro de Daniel, una terrible bestia de diez cuernos simboliza al último poder mundano —ahora el estado perseguidor romano—; mientras que una segunda bestia simboliza al sacerdote provincial romano que exige honores divinos para su Emperador:

Y me puse en la arena del mar. Y vi subir del mar una bestia que tenía diez cuernos... Y le fue dado hacer guerra contra los santos, y vencerlos; y le fue dada potestad sobre toda tribu, y pueblo, y lengua, y nación. Y la adorarán todos los que habitan sobre la tierra, cuyo nombre no está escrito, desde la creación del mundo, en el libro de la vida... Y vi otra bestia que subía de la tierra... Y seduce a los que habitan sobre la tierra a causa de los prodigios que le ha sido dado obrar...

Y vi abierto el cielo, y he aquí un caballo blanco, y el que sobre él montaba era llamado Fiel y Verdadero, y con justicia juzga y hace la guerra... Y las huestes que hay en el cielo le seguían montados en caballos blancos y vestidos de finísimo lino blanco, nítido. Y de su boca de él sale una espada con que herir a las gentes... Y vi a la bestia y a los reyes de la tierra con sus huestes, reunidos para dar batalla al que iba montado en el caballo y a su hueste. Y fue agarrada la bestia, y con ella el falso profeta, que había hecho los prodigios, en presencia de ella, con los cuales había embaucado a los que recibieron la marca de la bestia y a los que adoraban su imagen: vivos fueron ambos arrojados al lago de fuego, que arde con azufre. Y los demás fueron muertos con la espada del que iba montado sobre el caballo, la que salía de su boca; y todas las aves se hartaron de la carne de ellos...

Y vi las almas de los que habían sido decapitados con la segur por el testimonio de Jesús y por la palabra de Dios, y los que no habían adorado a la bestia... y vivieron y reinaron con Cristo durante mil años...

Al fin de este período —el Milenio en el sentido estricto del término— seguirá la resurrección universal de los muertos y el juicio final, cuando aquellos cuyos nombres no se encuentren escritos en el libro de la vida sean arrojados al lago de fuego y la nueva Jerusalén descienda del cielo para convertirse en eterna morada de los santos:

Y vi un nuevo cielo y una nueva tierra, pues el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido; y el mar no existe ya. Y la santa ciudad, la nueva Jerusalén, la vi cómo descendía del cielo de cabe Dios, preparada como desposada que se ha engalanado para su esposo. Y oí una gran voz venida del trono, que decía: «He aquí la tienda, mansión de Dios con los hombres, y fijará su tienda entre ellos, y ellos serán pueblo suyo, y el mismo Dios estará con ellos como Dios suyo, y enjugará toda lágrima de sus ojos, y la muerte no existirá ya más, ni habrá más duelo, ni grito, ni trabajo; lo primero pasó.» Y dijo el que estaba sentado en el trono: «He aquí que hago nuevas todas las cosas»... Y me llevó en espíritu a un monte grande y alto, y me mostró la ciudad santa, Jerusalén, que bajaba del cielo de cabe Dios: su lumbrera era semejante a una piedra preciosísima, tal como piedra jaspe de transparencia cristalina.

Como muestra de lo literalmente que el pueblo entendía esta profecía y de la febril excitación con que esperaba su cumplimiento, tenemos el movimiento llamado montanismo. El año 156, d. C., un hombre llamado Montano declaró en Frigia que era la encarnación del Espíritu Santo, del «Espíritu de Verdad» que según el Cuarto Evangelio debía revelar el futuro. En seguida se reunieron a su alrededor un buen número de extáticos, dados a experiencias visionarias, cuyo origen tomaban por divino y a las que llegaron a dar el nombre de «Tercer Testamento». El tema de sus iluminaciones era la inminente venida del reino: la nueva Jerusalén estaba a punto de descender desde el cielo sobre suelo frigio, convirtiéndose en la morada de los santos; Por ello, los motanistas recomendaban a todos los cristianos que fueran a Frigia para esperar allí la Segunda Venida en ayuno, oración y severo arrepentimiento.

Se trató de un movimiento vehementemente ascético, que ansiaba el sufrimiento y el martirio; pues ¿acaso no iban a resucitar los mártires en cuerpo y alma para ser los habitantes del Milenio? No había nada tan propicio para el auge del montanismo como la persecución; y cuando a partir del año 177 los cristianos empezaron a ser nuevamente perseguidos en muchas provincias del imperio, el montanismo dejó en seguida de ser un movimiento local para extenderse ampliamente no sólo por Asia Menor sino también por Africa, Roma e incluso la Galia. Aunque los montanistas habían dejado ya de dirigir sus miradas hacia Frigia, su confianza en la aparición inminente de la nueva Jerusalén se mantuvo inquebrantable; y esta certeza la tuvo incluso Tertuliano, el más famoso teólogo occidental de su tiempo, cuando se adhirió al mo-

vimiento. En los primeros años del siglo II, Tertuliano describe portentos fabulosos: durante cuarenta días se había visto en Judea una ciudad fortificada que aparecía en el firmamento cada mañana para ir desapareciendo a medida que el día avanzaba; y esto era un signo irrefutable de que la Jerusalén celeste estaba a punto de descender. Nueve siglos después (como veremos), la misma visión hipnotizaría a las masas populares de las Cruzadas cuando se dirigían afanosamente hacia Jerusalén.

Al esperar día a día y semana a semana la Segunda Venida, los montanistas seguían muy de cerca los pasos de muchos, tal vez de la mayoría, de los primitivos cristianos; el mismo Libro de Revelación esperaba que sucediese «pronto». De todos modos, hacia mediados del siglo II tal actitud ya no estaba tan generalizada. El tono de la segunda epístola de Pedro, escrita hacia el 150 d. C., es titubeante: por compasión, Cristo puede retrasar su venida «hasta que todos se arrepientan y hagan penitencia». Al mismo tiempo, empezó un proceso que fue despojando de su antigua autoridad canónica a las apocalípticas cristianas hasta el punto de que sólo ha sobrevivido el llamado Apocalipsis de Juan o Libro de la Revelación, y éste únicamente porque fue erróneamente atribuido al apóstol del mismo nombre. Ahora bien, aunque un número creciente de cristianos creía en el Milenio como en una remota posibilidad y no como en un acontecimiento inminente, de todos modos muchos estaban convencidos de que vendría en la plenitud de los tiempos; San Justino mártir, con toda seguridad no montanista, lo indica con suficiente claridad en su *Diálogo con el Judío Trifón*. Justino pone la siguiente pregunta en boca de su interlocutor judío: «¿Los cristianos creéis realmente que vuestro pueblo se reunirá nuevamente aquí con alegría, bajo Cristo, y junto con los patriarcas y los profetas?» A lo que Justino responde que, aunque no todos los cristianos comparten esta opinión, él mismo y muchos otros están unidos en la fiel creencia de que los Santos vivirán durante mil años en una Jerusalén reconstruida, engalanada y engrandecida.

El reino de los Santos, inminente o remoto, podía ser imaginado de modos muy diferentes, desde los más materialistas hasta los más espirituales y, ciertamente, las representaciones que de él se hicieron hasta los cristianos de elevada formación, fueron muy concretas. Un temprano ejemplo de esas fantasías nos lo facilita el «Padre Apostólico» Papías, nacido hacia el año 60, d. C., y que pudo haber sido discípulo de San Juan. Este frigio fue un hombre de letras entregado a la preservación de los relatos de primera mano que se hicieron sobre las enseñanzas de Cristo y, aunque la profecía milenarista que atribuye a Cristo es espúrea —podemos encontrar paralelos en diversas apocalípticas judías como *Baruk*—, es del mayor interés como muestra de lo que esperaban algunos de los cristianos cultos y honrados de la época post-

apostólica y, sobre todo, de lo que creían que el mismo Cristo pudo haber esperado:

Llegarán días en los que aparecerán vides que tendrán diez mil renuevos, cada renuevo diez mil vástagos, cada vástago diez mil tallos, y cada tallo diez mil racimos, y cada racimo diez mil uvas, y cada racimo producirá veinticinco metretas de vino. Y cuando alguno de los santos tome un racimo, otro racimo le gritará, «Soy un racimo mucho mejor, tómame; bendice en mí al Señor.» [El Señor] dijo también que un grano de trigo produciría diez mil espigas, y que cada espiga tendría diez mil granos, y que cada grano daría diez libras de la mejor flor de harina, pura y alba; que los frutales, huertas y pastos producirían en la misma proporción; y que los animales, alimentados tan sólo con lo que recibirían de la tierra, se apaciguarían y vivirían amistosamente entre sí, totalmente sometidos a la voluntad del hombre. Ahora bien, todas estas cosas sólo pueden creerlas los creyentes. Y Judas, que era un incrédulo traidor, preguntó, «¿Cómo producirá el Señor toda esta abundancia?» Y el Señor respondió: «Lo verán los que lleguen a esos tiempos.»

Ireneo, nacido también en el Asia Menor, llevó esas profecías consigo cuando fue a establecerse a la Galia hacia fines del siglo II, y como obispo de Lyon y distinguido teólogo fue, seguramente, el principal fautor de la aceptación de una concepción milenarista en Occidente. Los últimos capítulos de su voluminoso tratado *Contra las herejías* constituyen una compleja antología de profecías mesiánicas y milenaristas entresacadas del Antiguo y Nuevo Testamento (con la inclusión de la citada por Papías). Según Ireneo, forma parte indispensable de la ortodoxia el creer que esas cosas acontecerán en la tierra en favor tanto de los justos muertos, que resucitarán, como de los justos vivos. Y la razón que da en apoyo de su convicción muestra que el papel desempeñado por las fantasías compensatorias no era menor ahora que en los días del «Sueño de Daniel»:

Porque es justo que en la misma creación en la que se afanaron y fueron afligidos y probados de muchas maneras por el sufrimiento, reciban la recompensa de su sacrificio; y que en la misma creación en la que murieron por el amor de Dios vivan de nuevo; y que en la misma creación en la que sufrieron servidumbre, reinen ahora. Porque Dios es rico en todas las cosas, y suyo es todo cuanto existe. Es conveniente, además, que la misma creación, restaurada a su condición primera, esté realmente bajo el dominio de los justos...

El esquema siguió siendo el mismo en el siglo IV. Cuando el elocuente Lactancio se proponía ganar conversos para el cristianismo no dudaba en reforzar los atractivos del Milenio con los de una sangrienta venganza sobre los injustos:

Pero este demente (el Anticristo), ardiendo con furor implacable, conducirá

un ejército y pondrá sitio a la montaña en la que se habrán refugiado los justos. Y cuando se vean cercados, gritarán pidiendo ayuda a Dios, y Dios les oirá enviándoles un libertador. Entonces los cielos se abrirán en una tempestad, y Cristo descenderá con gran poder; un brillante resplandor le precederá junto con una hueste innumerable de ángeles, y será aniquilada toda la multitud de los sin dios, y manarán torrentes de sangre... Una vez lograda la paz después de la muerte de todos los impíos, ese Rey justo y victorioso iniciará un gran juicio en la tierra de los vivos y de los muertos, y someterá a todos los pueblos extranjeros al servicio de los justos vivos, y resucitará a los muertos (justos) para una vida eterna, y reinará con ellos sobre la tierra, y fundará la ciudad santa, y este reino de los justos durará mil años. Durante todo este tiempo las estrellas brillarán con mayor resplandor, y la luz del sol se incrementará, y la luna no se ocultará. Entonces las bendiciones de Dios descenderán como lluvia mañana y tarde, y la tierra producirá todos los frutos sin el trabajo del hombre. De las rocas manará miel en abundancia, y brotarán por todas partes fuentes de leche y vino. Las bestias de los bosques abandonarán su ferocidad y convirtiéndose a la mansedumbre... y ya ningún animal vivirá derramando sangre. Porque Dios alimentará a todos con un manjar abundante y justo.

En las páginas de Commodiano, poeta latino de escaso talento perteneciente (probablemente al siglo V, las fantasías ordinarias de venganza y triunfo cristalizan de pronto en una invitación urgente a tomar las armas y emprender la lucha, sentando el primer precedente del milenarismo que impulsará las cruzadas en Europa durante la baja Edad Media. Según Commodiano, cuando Cristo vuelva no estará a la cabeza de una hueste angélica sino guiando a los descendientes de las diez tribus perdidas de Israel, los cuales han sobrevivido en lugares ocultos, desconocidos para el resto del mundo. Este «pueblo oculto, final y santo» es presentado como una comunidad singularmente virtuosa que no tiene nada que ver con el odio, el engaño ni el vicio, y que vive en el vegetarianismo por su aborrecimiento del derramamiento de sangre. Se trata también de una comunidad que goza del favor divino, pues es completamente inmune a la fatiga, a la enfermedad y a la muerte prematura. Esta hueste se apresura a liberar Jerusalén, «la madre cautiva». «Llegan con el Rey de los cielos... Toda la creación se alegra al ver al pueblo celeste.» Los montes se allanan ante ellos, las fuentes surgen a lo largo de su camino, las nubes les preceden para protegerles del sol. Esos santos son fieros guerreros, irresistibles en la guerra. Rugiendo como leones devastan las tierras que atraviesan, arrojan a los pueblos de las naciones y destruyen las ciudades. «Con permiso de Dios» se llevan como botín oro y plata, cantando himnos por los favores derramados sobre ellos. Aterrorizado, el Anticristo huye hacia el norte, de donde regresa con un ejército de seguidores que son, como era de suponer, aquellos temibles y fabulosos pueblos conocidos colectivamente como Gog y Magog, a los cuales —según se decía— Alejandro Magno había encarcelado en el lejano norte. Pero el Anticristo es vencido por los án-

geles de Dios y arrojado al infierno; sus capitanes son hechos esclavos por el pueblo santo y también lo son, más tarde, los pocos supervivientes del juicio final. Por su parte los componentes del pueblo santo vivirán eternamente en Jerusalén, inmortales y siempre jóvenes, casándose y engendrando muchos hijos, sin sufrir las molestias de la lluvia o del frío, mientras a su alrededor una tierra perpetuamente rejuvenecida les colma de sus frutos.

La tradición apocalíptica en la Europa medieval

El siglo III vio un primer intento de desacreditar el milenarismo cuando Orígenes, quizá el más influyente de todos los teólogos de la Iglesia antigua, empezó a presentar al reino como un acontecimiento que no tendría lugar ni en el espacio ni en el tiempo, sino en las almas de los creyentes. Orígenes sustituyó una escatología milenarista y colectiva por una escatología del alma individual. Lo que excitaba su imaginación profundamente helénica era la posibilidad de un progreso espiritual empezado en este mundo y continuado en el futuro, tema al que, a partir de este momento, los teólogos prestarían cada vez mayor atención. Tal variación de intereses correspondía maravillosamente a la nueva situación de una Iglesia organizada, que disfrutaba de una paz casi ininterrumpida y de una situación reconocida en el mundo. Cuando en el siglo IV el cristianismo consiguió una posición de supremacía en el mundo mediterráneo y se convirtió en la religión oficial del imperio, la condenación eclesiástica del milenarismo adquirió un tono enérgico. La Iglesia católica era ahora una institución próspera y poderosa, que funcionaba según una rutina bien establecida; y los hombres responsables de su gobierno no tenían el menor deseo de ver a los cristianos pendientes de unos sueños trasnochados e inapropiados sobre un nuevo paraíso terrenal. A principios del siglo V San Agustín formuló la doctrina que exigían las nuevas circunstancias. Según *La Ciudad de Dios,* el libro del Apocalipsis debía ser interpretado como una alegoría espiritual: el Milenio había empezado con el nacimiento del cristianismo y se había realizado totalmente en la Iglesia. Esta doctrina se convirtió inmediatamente en la ortodoxa y empezó a parecer intolerable que una persona tan eminente y respetable como Ireneo hubiera podido considerar la fe milenarista como una parte indispensable de la ortodoxia. Por ello, se determinó suprimir los capítulos milenaristas de su libro *Contra las herejías,* y se llevó a cabo tal supresión con tan buen resultado que sólo en 1575 se redescubrieron en un manuscrito que los expurgadores pasaron por alto.

De todas maneras, no debe ser subestimada la importancia de la tradición apocalíptica; aunque la doctrina oficial le negó todo lugar,

siguió influyendo en el oscuro mundo de la religión popular. Gracias a esta tradición la idea de los santos del Altísimo fue tan poderosa en algunos círculos cristianos como lo había sido entre los judíos —aunque, dado que el cristianismo proclamaba ser una religión universal, dejó de ser interpretada en términos nacionalistas. La antigua fantasía de la elección divina fue preservada y revitalizada por la apocalíptica cristiana, y el cuerpo literario inaugurado con el libro del Apocalipsis animó a los cristianos a considerarse el pueblo elegido del Señor —elegido tanto para preparar el camino como para heredar el Milenio. Esta idea ejerció tal atractivo que ninguna prohibición oficial pudo impedir que apareciera en las mentes de los no privilegiados, los oprimidos, los desorientados y los desequilibrados. La Iglesia institucionalizada demostró ciertamente profunda habilidad para controlar y canalizar las energías emocionales de los fieles, y sobre todo para dirigir sus esperanzas y temores fuera del mundo presente y centrarlas en la otra vida. Ahora bien, aunque tales esfuerzos solían tener éxito, no siempre fue así; de modo particular en tiempos de gran incertidumbre o excitación, el pueblo se encontraba especialmente dispuesto a volver al libro del Apocalipsis y a los innumerables comentarios que sobre él había —junto a estos últimos empezó a surgir gradualmente otro corpus de escritos apocalípticos que ejercieron también una gran influencia; se trata de los que ahora conocemos como oráculos sibilinos medievales.

La apocalíptica del judaísmo helenístico incluía algunos libros que, como los famosos libros sibilinos conservados en Roma, aseguraban contener *las profecías de profetisas inspiradas*. En realidad esos oráculos, escritos en hexámetros griegos, eran producciones literarias dirigidas a la conversión de los paganos al judaísmo y de hecho tuvieron mucho éxito entre aquéllos. Cuando, a su vez, el proselitismo cristiano empezó a usar las profecías sibilinas las plagió en gran parte de las judías. Esta nueva literatura profética conocía todavía un solo Salvador: el Cristo guerrero que aparece en el libro del Apocalipsis. Ahora bien, desde Alejandro Magno el mundo greco-romano tenía por costumbre deificar a sus emperadores. Habían existido reyes helenísticos que habían llevado el título de «salvador» y emperadores romanos a los que se había tributado en honores divinos. Por ello, no puede sorprendernos que en el momento mismo en que el cristianismo unió sus fuerzas a las del imperio, los oráculos sibilinos cristianos presentaran al emperador Constantino como el rey mesiánico. Después de la muerte de Constantino los sibilinos continuaron dando un significado escatológico a la figura del emperador romano. Gracias a ellos, durante más de mil años la figura de Cristo guerrero se vio reemplazada en la mente de los cristianos por la del Emperador de los Ultimos Días.

El más antiguo de los oráculos sibilinos conocidos en la Europa medieval fue la *Tiburtina*, que en su forma cristiana data de mediados

del siglo IV. Entre 340 y 350, Europa se encontraba dividida entre los dos hijos supervivientes de Constantino: Constante I, en Occidente, y Constancio II, en Oriente. La controversia arrianista se encontraba en su punto culminante; y mientras Constante era un gran protector de la fe nicena y defensor de Atanasio, Constancio se inclinaba —por motivos más políticos que religiosos— en favor del partido arrianista. En el año 350, Constante, que había demostrado su ineptitud como gobernante, fue asesinado por sus tropas y Constancio se convirtió en el caudillo único del Imperio. *Tiburtina* refleja las reacciones de los católicos ante este hecho. Habla de un «tiempo de dolores» en el que Roma será capturada y los tiranos oprimirán a los pobres e inocentes mientras protejerán a los culpables. Pero, entonces aparece un emperador griego llamado Constante quien une las partes oriental y occidental del imperio bajo su mando.

De imponente presencia, alto, bien proporcionado, con un rostro radiante y hermoso, Constante reina 112 (o 120 años). Es un tiempo de abundancia: el aceite, el vino, el trigo son abundantes y baratos. Es también el tiempo del triunfo definitivo del cristianismo. El emperador devasta las ciudades de los paganos y destruye los templos de los dioses falsos, ordena a los gentiles que se bauticen, y los que se niegan a convertirse son ajusticiados. Al fin del largo reinado incluso los judíos se convierten y cuando esto sucede el Santo Sepulcro resplandece de gloria. Los veintidós pueblos de Gog y Magog atacan furiosamente, numerosos como las arenas del mar; pero el emperador reúne su ejército y los aniquila. Una vez cumplida su tarea, el emperador se dirige hacia Jerusalén para ceñirse la corona y revestirse del manto imperial en el Gólgota para así gobernar a la cristiandad por la gracia de Dios. La Edad de Oro y, con ella, el imperio romano han llegado a su fin; pero antes del fin de todas las cosas todavía queda un breve período de tribulación. Ahora, en efecto, aparece el Anticristo y reina en el templo de Jerusalén, engañando a muchos con sus milagros y persiguiendo a los que no puede embaucar. Por el bien de los elegidos el Señor acorta esos días y envía al arcángel Miguel, quien destruye al Anticristo. Y, por fin, queda abierto el camino para que se produzca la Segunda Venida.

La figura del Emperador de los Ultimos Días, introducida por primera vez en la *Tiburtina,* cobra aún mayor relieve en el oráculo sibilino conocido como *Pseudo Metodio.* Esta profecía, atribuida a Metodio de Patara, obispo y mártir del siglo IV, fue compuesta en realidad hacia fines del siglo VII. Su finalidad original fue la de consolar a los cristianos sirios en su todavía poco familiar y amarga situación bajo la dominación musulmana. Se abre con una panorámica de la historia mundial desde el paraíso hasta Alejandro, para pasar de un salto a la época del autor. Bajo la forma de profecía de las cosas que todavía han

de suceder, describe cómo los ismaelitas, después de ser derrotados por Gedeón y obligados a regresar a sus desiertos, vuelven a la carga y devastan la tierra desde Egipto hasta Etiopía y desde el Eufrates hasta la India. Los cristianos son castigados por sus pecados con la sujeción temporal a esas hordas, los ejércitos conquistadores del Islam. Los ismaelitas asesinan a los sacerdotes cristianos y profanan los Santos Lugares, a la fuerza o con engaños seducen a muchos cristianos a los que apartan de la verdadera fe, les arrebatan territorio tras territorio y se vanaglorian de que han caído para siempre en su poder.

Pero —y aquí por primera vez la profecía se aventura en el futuro— en el preciso momento en que la situación es peor que nunca, un glorioso emperador, al que durante mucho tiempo se había creído muerto, se despierta de su letargo y se levanta con todo el furor de su ira. Vence a los ismaelitas y devasta sus tierras con el fuego y la espada, les impone un yugo mil veces más opresivo que el que ellos habían impuesto a los cristianos y castiga también a los cristianos que habían renegado de su Señor. A estos acontecimientos sigue un período de paz y alegría mientras que el imperio, unido bajo su gran caudillo, florece como nunca. Pero, entonces se presentan las huestes de Gog y Magog, trayendo consigo devastación y terror, hasta que Dios envía a un capitán de los ejércitos celestes para que las destruya en un instante. El emperador se dirige hacia Jerusalén para esperar allí la aparición del Anticristo. Cuando sucede ese temido acontecimiento, el emperador coloca su corona sobre la cruz del Gólgota y la cruz se lanza al cielo. El emperador muere y se inicia el reino del Anticristo. Pero la cruz no tarda en reaparecer en los cielos como señal del Hijo del hombre y el mismo Cristo viene sobre las nubes en todo su poder y gloria, para destruir al Anticristo con su palabra y realizar el juicio final.

Pese a que las situaciones políticas particulares evocadas por esas profecías mismas pasaron e incluso se perdió su recuerdo exacto, las profecías mismas siguieron ejerciendo toda su fascinación. Durante toda la Edad Media la escatología sibilina mantuvo toda su fuerza junto con las escatologías derivadas del Apocalipsis, modificándolas y siendo a su vez modificada por ellas, aunque, por lo general, las sobrepasó en popularidad. En efecto, por poco canónicos y ortodoxos que fueran, los oráculos sibilinos ejercieron una gran influencia: a excepción de la Biblia y de las obras de los Padres, fueron probablemente los escritos que más influyeron en la Europa medieval. Muy a menudo determinaron las opiniones de personas muy destacadas en la Iglesia, de monjes y religiosos como san Bernardo y santa Hildegarda, cuyos consejos fueron considerados como divinamente inspirados incluso por papas y emperadores. Esos oráculos se demostraron ser, además, muy adaptables: reinterpretados y enmendados continuamente para hacer frente

a las condiciones y circunstancias del momento, siempre lograron colmar el anhelo de una predicción incuestionable del futuro que abrigaban muchos mortales angustiados. Durante la época en que las únicas versiones conocidas en Occidente se encontraban en latín y por consiguiente sólo eran accesibles a los clérigos, un cierto conocimiento de su tenor lograba llegar incluso a los estratos más bajos de los seglares. A partir del siglo XIV empezaron a aparecer traducciones a los diversos idiomas europeos, y la invención de la imprenta trajo consigo que algunos de los primeros libros impresos fueran precisamente esas traducciones. A fines de la Edad Media, cuando los temores y esperanzas que dieron forma a las profecías sibilinas se encontraban a más de un milenio de distancia, estos libros continuaban siendo leídos y estudiados en todas partes.

La tradición juanina (es decir, procedente del Apocalipsis, atribuido a san Juan) nos habla de un guerrero salvador que debe aparecer en los últimos días, la tradición sibilina nos habla de dos; pero ambas tradiciones están de acuerdo en afirmar que en aquellos tiempos aparecerá un archienemigo de Dios, la figura prodigiosa del Anticristo. Se trata de una figura a la que han contribuido diversas tradiciones y se ha convertido en un símbolo tan poderoso como complejo. También en este punto fue decisiva la influencia del «sueño de Daniel». Cuando esa profecía nos habla de un rey que «se crecerá sobre todo dios» y «pronunciará palabras contra el Altísimo», se está refiriendo veladamente al monarca perseguidor Antíoco Epífanes, quien de hecho era un megalómano. Pero pronto se olvidó el origen de la profecía mientras que el Libro de Daniel continuó siendo considerado como escritura sagrada que predecía el futuro. Desconectada de su contexto histórico, la figura del tirano de los últimos días enemigo de Dios, pasó al bagaje común de la apocalíptica judía y cristiana. En la amonestación de san Pablo a los tesalonicenses y en el Apocalipsis reaparece esa figura como pseudomesías «que hace frente y se levanta contra todo lo que se llama Dios o tiene carácter religioso, hasta llegar a invadir el santuario de Dios, y poner en él su trono...». Con «portentos y prodigios de mentira» que el falso profeta realizará con el poder de Satanás engañará al mundo. En apariencia se presentará como todo virtud y benevolencia. Su absoluta maldad quedará totalmente enmascarada y gracias a esto podrá establecer un tiránico gobierno omnipotente: «Y le fue dado hacer guerra contra los santos, y vencerlos; y le fue dada potestad sobre toda tribu, y pueblo, y lengua, y nación.»

Esta figura, a la que ahora se daba el nombre de Anticristo podía ser considerada, por tanto, como un ser humano, un déspota engañoso y cruel al mismo tiempo y, como tal, siervo e instrumento de Satanás. Ahora bien, nunca se pensó en el Anticristo como en una figura puramente humana, aunque en el extremo de la perversión. La expectación

persa (mazdeana) del derrocamiento del archidemonio Ahriman al fin de los días, entrelazada con el mito babilónico de una batalla entre el dios supremo y el dragón del caos, penetraron en la escatología judía e influyeron profundamente en la fantasía del tirano de los últimos días. Ya en la misma profecía de «Daniel», Antíoco aparece no sólo como el rey de cruel comportamiento sino también como la criatura con cuernos que «creció hasta el ejército celeste, derribando por tierra parte del mismo y de las estrellas, a las que holló». En el Apocalipsis la función tradicional del Anticristo queda dividida entre la primera bestia —el gran dragón rojo que aparece en el cielo o surge del mal, con siete cabezas y diez cuernos— y la segunda bestia —el monstruo con cuernos que «habla como un dragón» y surge de lo más profundo de la tierra.

Aquí la figura del Anticristo se ha convertido en la figura de aquel otro monstruo con cuernos que mora en las profundidades de la tierra, «el dragón, la serpiente antigua», el mismo Satanás; y durante todos los siglos en que siguió preocupando y fascinando las imaginaciones de los hombres, el Anticristo retuvo esta cualidad demoníaca. Durante toda la Edad Media fue representado no sólo como un tirano sentado en el trono sino también como un demonio o dragón que vuela por los aires rodeado de demonios inferiores, o intentando volar a fin de probar que es Dios y siendo castigado con la muerte por El [lámina 1]. A mediados del siglo XII santa Hildegarda de Bingen tuvo su visión como la de una bestia con una monstruosa cabeza negra como el carbón, ojos inflamados, orejas de asno y un abierto vientre de colmillos de hierro. De hecho el Anticristo era, como Satanás, una gigantesca personificación del poder destructor y anárquico. Se puede apreciar cuán ilimitado se creía ese poder, cuán sobrehumano y terrorífico, en una representación gráfica del Satanás-Anticristo (identificado en esta instancia con el Papa) de Melchior Lorch [lámina 2]. Esta pintura data de mediados del siglo XVI, pero la emoción que expresa, una mezcla de horror, odio y hastío, había turbado a los europeos desde muchos siglos antes.

Las profecías sibilinas y juaninas influyeron muy profundamente en las actitudes políticas. Para el pueblo medieval el asombroso drama de los últimos días no constituía una fantasía acerca de un futuro remoto e indefinido, sino en una profecía infalible que podía cumplirse en el momento más inesperado. Las crónicas medievales nos muestran claramente la influencia que tuvo en los criterios políticos de la época. Los cronistas se esforzaron en ver los indicios de la armonía entre los cristianos, del triunfo sobre los incrédulos, de la abundancia y prosperidad sin igual que debían ser las señales de la nueva Edad de Oro incluso en reinos que no reunían ninguno de estos requisitos. En todo nuevo monarca sus súbditos trataron casi de ver al último emperador que debía gobernar durante la Edad de Oro, mientras que los cronistas

le brindaban los epítetos mesiánicos convencionales, *rex justus* o tal vez David. Siempre la experiencia les llevó a una inevitable desilusión, pero el pueblo se limitaba a imaginar que la consumación gloriosa se había pospuesto hasta el próximo reinado y, si les era posible, consideraban al monarca reinante como un «precursor» con la misión de preparar el camino para el último emperador. Y nunca faltaron monarcas que apelaran, unos con sinceridad y otros con cinismo, a esas tercas esperanzas. En Occidente las profecías sibilinas fueron explotadas tanto por las dinastías francesas como por las alemanas para justificar sus pretensiones de supremacía, del mismo modo que lo habían hecho en Oriente los emperadores bizantinos.

La venida del Anticristo fue aguardada siempre con creciente ansiedad. Generación tras generación vivían en constante expectativa del demonio que todo lo debía destruir y cuyo reinado sería un caos sin ley, una época de robo y rapiña, tortura y crimen, pero también preludio de la consumación esperada, de la Segunda Venida del reino de los Santos. El pueblo se encontraba siempre a la espera de las «señales» que, según la tradición profética, debían predecir y acompañar el «tiempo último de tribulaciones»; y dado que las «señales» incluían malos gobernantes, discordia civil, guerra, sequías, hambres, pestes, cometas, muertes repentinas de personajes importantes y un aumento creciente del pecado, no había nunca ninguna dificultad en identificarlas. La invasión o la amenaza de invasión de los hunos, magiares, mongoles, sarracenos o turcos, siempre excitaba recuerdos de las hordas del Anticristo, los pueblos de Gog y Magog. De un modo especial, cualquier gobernante que pudiera ser considerado tirano recibía los atributos del Anticristo, en cuyo caso los cronistas hostiles le otorgaban el título convencional de *rex iniquus*. Cuando tal monarca fallecía, dejando por cumplirse las profecías, era degradado, igual que el *rex justus*, y pasaba al rango de «precursor» y de nuevo se reanudaba la espera... También se daba aquí una idea que se prestaba maravillosamente a una explotación política. Con cierta frecuencia un Papa declaraba solemnemente que su oponente —algún emperador turbulento o quizá un antipapa— era el Anticristo mismo; pero muy pronto era él mismo calificado con el mismo epíteto.

Las fantasías tradicionales acerca de los últimos días influyeron constantemente en la interpretación de los acontecimientos y personalidades políticos, así como en el modo de considerar los conflictos políticos; pero sólo en algunas determinadas situaciones sociales funcionaron como un mito social dinámico. A su debido tiempo estudiaremos tales situaciones, pero antes es preciso echar una ojeada a la tradición de disidencia religiosa que siempre existió en la Europa medieval y que de vez en cuando solía producir aspirantes a papeles mesiánicos o cuasi-mesiánicos.

Capítulo 2
LA TRADICION DE LA DISIDENCIA RELIGIOSA

El ideal de la vida apostólica

La tradición de la profecía apocalíptica es sólo una de las diversas precondiciones de los movimientos sobre los que trata este libro. Otra es la tradición de la disidencia religiosa que perduró durante toda la Edad Media. No se trata de que tales movimientos fueran expresiones típicas de la disidencia religiosa; por el contrario, en muchos aspectos —en su atmósfera, aspiraciones, comportamiento y (como veremos) composición social— fueron más bien atípicos. De todas maneras, esas características particulares sólo pueden entenderse plenamente dentro del contexto más amplio del descontento religioso.

La Iglesia desempeñó, desde luego, un importantísimo papel en la creación y sustentación de la civilización medieval; su influencia impregnó los pensamientos y sentimientos de todo tipo de hombres y mujeres, aunque siempre tuvo dificultad en satisfacer completamente las aspiraciones religiosas que despertaba. Tenía su selecta minoría religiosa, los monjes y monjas, cuyas vidas —al menos en teoría y a menudo también en la práctica— estaban íntegramente consagradas a Dios. Monjes y religiosas servían a la sociedad con sus oraciones, y muchas veces tomaban bajo su cuidado a los enfermos y necesitados; pero, por lo general, no tenían a su cargo las necesidades espirituales

de los laicos, que quedaban al cuidado de los sacerdotes seculares. Estos últimos no solían estar lo suficientemente preparados para responder a tal responsabilidad, y si los monjes y religiosas tendían a vivir demasiado alejados del mundo, los sacerdotes seculares, en cambio, estaban demasiado inmersos en él. El laicado se quejaba de las riquezas y ambiciones políticas de la alta clerecía, así como de los concubinatos y relajación moral del bajo clero. Había también un gran deseo de escuchar el Evangelio, en predicaciones llanas y sencillas, que permitieran relacionar lo que se oía con la propia experiencia.

Los criterios con que se juzgaba a la Iglesia eran los mismos que la Iglesia había presentado a los pueblos de Europa como un ideal; se trataba de ideales del cristianismo primitivo, recogidos en los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles. Esos ideales se mantenían en cierta medida en la vida monástica, modelada según la forma de vida de los apóstoles. «Son realmente monjes», dice el Reglamento de San Benedicto, «cuando viven del trabajo de sus manos, como nuestros padres y los apóstoles». Y cuando, en los siglos X y XI, los monasterios de Cluny e Hirsau lanzaron su gran movimiento de reforma, lo que pretendían era precisamente acercar la vida monástica al tipo de vida de la primera comunidad cristiana descrita en el libro de los *Hechos:* «Y todos los que creían vivían unidos, teniendo todos sus bienes en común... y ninguno tenía por propia cosa alguna...» Pero todo esto, encerrado dentro de las murallas de los monasterios, interesaba muy poco a los laicos. Siempre hubo algunos laicos que advirtieron, con amargura, el abismo que separaba la pobreza y sencillez de los primeros cristianos de la rica y jerárquica Iglesia de su tiempo. Esos hombres deseaban encontrar, en su propio medio, a hombres en cuya santidad pudieran confiar plenamente, hombres cuya vida y predicación se asemejara a la de los apóstoles.

De hecho, hubo hombres dispuestos a cumplir esta función, aunque ello significara luchar contra la Iglesia, que sólo permitía predicar a ministros debidamente ordenados y excomulgaba a los laicos que se atrevían a hacerlo. De todos modos, parece que no podemos encontrar durante toda la Edad Media una época en que no podamos señalar la existencia de predicadores laicos que discurrían por la tierra a imitación de los apóstoles. En Galia se conocía a esos predicadores ya desde el siglo VI, y siguieron apareciendo de vez en cuando hasta que, alrededor del año 1100, se hicieron repentinamente más numerosos e importantes.

Este cambio puede ser considerado como un subproducto de uno de los grandes esfuerzos de reforma que hizo la Iglesia desde dentro y que caracterizan toda la historia de la cristiandad medieval; y en este caso concreto, el dinamismo que impulsó la reforma provino del mismo papado. En la Edad Media la Iglesia, incluidos los monasterios,

había caído bajo la dependencia de los monarcas y nobles, quienes controlaban el nombramiento de los cargos eclesiásticos en todos los niveles. Pero, durante el siglo XI, una sucesión de papas vigorosos luchó por restablecer la autonomía de la Iglesia; esta lucha acentuó aún más la posición y dignidad especiales del clero como minoría espiritual claramente escindida del laicado y en una situación superior a éste. El imponente Gregorio VII en particular hizo grandes esfuerzos para suprimir la simonía —compra-venta de oficios eclesiásticos— y para robustecer el celibato eclesiástico (en un tiempo en el que numerosos sacerdotes vivían en matrimonio o concubinato).

En sus esfuerzos por llevar adelante la política papal, los propagandistas de la reforma no dudaron en excitar los ánimos de los laicos en contra de los clérigos refractarios. Algunos incluso llegaron a llamar siervos de Satanás a los obispos simoníacos y a sugerir que las ordenaciones llevadas a cabo por tales obispos carecían de validez. Los concilios diocesanos prohibieron repetidas veces a los sacerdotes casados o amancebados la celebración de la misa; prohibición que fue confirmada por el mismo Gregorio VII. Los reformadores ortodoxos no afirmaron, desde luego, que los sacramentos administrados por sacerdotes indignos fueran inválidos; pero no puede sorprendernos que tales ideas empezaran a germinar entre los laicos. El mismo gran movimiento de reforma había intensificado el celo religioso de hombres y mujeres seglares, con lo que el ansia de hombres santos y de vida apostólica fue más fuerte que nunca. Hacia finales del siglo XI las energías religiosas recientemente despertadas escaparon al control eclesiástico para volverse contra la propia Iglesia. Muchos consideraban prueba de la autenticidad del sacerdote no el hecho de su ordenación sino su fidelidad a la forma de vida apostólica. A partir de este momento los predicadores errantes podían esperar un éxito mucho mayor al disfrutado anteriormente.

Puede resultar aleccionadora la historia de un típico predicador libre de la Francia de principios del siglo XII. Se trataba de un antiguo monje llamado Enrique, quien, después de abandonar su monasterio, emprendió la marcha por los caminos de Europa. El miércoles de ceniza de 1116 llegó a Le Mans precedido por dos discípulos, como Cristo en su última visita a Jerusalén, y estos discípulos llevaban una cruz, como si su maestro fuera un obispo. El obispo auténtico, Hildeberto de Lavardin, lo tomó de buen talante y llegó a conceder permiso a Enrique para que predicara los sermones cuaresmales en la ciudad. Entonces, imprudentemente, emprendió un largo viaje hacia Roma. Tan pronto como el obispo volvió la espalda, Enrique —un joven barbudo, vestido con pelliza, dotado de potente voz— empezó a predicar en contra del clero local. En seguida encontró oyentes propicios, pues el pueblo de Le Mans estaba muy dispuesto a volverse en contra de su

clero, venal y libertino. Además, los obispos de Le Mans habían intervenido mucho en la política local, y en favor de una causa realmente impopular: habían dado su apoyo a los condes, por liberarse de cuyo vasallaje habían estado luchando los vecinos de Le Mans. Por ello no resulta sorprendente que poco después de la predicación de Enrique el pueblo se dedicara a apalear a los sacerdotes por las calles y a arrojarlos al fango.

No es preciso dar crédito a las acusaciones de perversión y vida licenciosa con que los cronistas clericales incriminan a Enrique, pues esos clichés se atribuían indistintamente a todos los disidentes religiosos. Parece, por el contrario, que Enrique fue un predicador de la austeridad sexual, que persuadió a las mujeres para que arrojaran sus ricos vestidos y aderezos a las hogueras especialmente encendidas con tal fin, y que reformó a las prostitutas casándolas con sus propios amantes. De lo que no podemos dudar es de su ardor anticlerical. En años posteriores, predicando en Italia y Provenza, rechazó toda la autoridad de la Iglesia, negando que los sacerdotes ordenados tuvieran poder para consagrar la hostia, para dar la absolución, o para presidir los matrimonios. Enseñó que el bautismo debía administrarse tan sólo como signo externo de la fe. Las edificaciones de la Iglesia y todos los adornos de la religión oficial eran inútiles; un hombre podía predicar en cualquier lugar tanto como en una iglesia. La Iglesia verdadra estaba formada por los que seguían la vida apostólica, en pobreza y sencillez; el amor al prójimo era la esencia de la religión verdadera, y Enrique se consideraba como encargado directamente por Dios para predicarlo.

Enrique había de tener muchos sucesores. Durante toda la Edad Media persistió la demanda de una reforma religiosa; y aunque el ideal que sustentaba esa demanda varió en sus detalles no por eso cambió en sus rasgos esenciales. Durante un período de casi cuatro siglos, desde los valdenses, hasta los anabaptistas, pasando por los franciscanos espirituales, encontramos predicadores ambulantes que viven una vida de pobreza y simplicidad a imitación de los apóstoles y predican el Evangelio a un laicado ávido de guía espiritual.

Este ideal no quedaba restringido, desde luego, a los disidentes o herejes (como se les llamó). En los mismos tiempos de Enrique existieron otros monjes como Roberto de Arbrissel y san Norberto de Xanten que salieron al mundo como predicadores errantes con la plena autorización papal; y cuando se fundaron las órdenes franciscana y dominica, en el siglo XIII, tomaron conscientemente como modelo la vida apostólica. De hecho, sin los varios esfuerzos llevados a cabo para realizar el ideal del cristianismo primitivo dentro de la estructura de la Iglesia institucional, el movimiento disidente hubiese sido mucho más poderoso de lo que fue. Ahora bien, esos esfuerzos nunca pudieron al-

canzar un éxito completo. Una y otra vez los frailes o monjes predicadores volvieron a refugiarse dentro de las murallas de sus monasterios o, por el contrario, abandonaron el ideal de la santidad para intervenir en la política. Una y otra vez las órdenes reformadas, consagradas en su origen a la pobreza apostólica, terminaron por adquirir grandes riquezas. Siempre que se dieron estos casos, buena parte del laicado se encontró ante un vacío espiritual, que satisficieron los predicadores disidentes o heréticos.

Normalmente dichos predicadores se presentaban simplemente como guías espirituales, aunque, a veces, pretendían ser mucho más: profetas inspirados por Dios, mesías, incluso dioses encarnados. Este fenómeno es precisamente punto básico del presente estudio, y es apropiado ahora que tratemos con más detalle algunos ejemplos de él.

Los primeros mesías

San Gregorio, obispo de Tours, historiador de los francos en el siglo VI, es conocido por el interés con que reunió información acerca de los acontecimientos de su época; y en la ciudad de Tours, situada en el camino principal entre el norte y el sur de Francia, tenía un magnífico puesto de observación. Los últimos seis libros de la *Historia Francorum,* escritos a manera de diario y que reflejan cada uno de los acontecimientos tal y como sucedieron, son de un gran valor histórico. En ellos Gregorio nos habla de un predicador libre que en el año 591 se presentó como mesías.

Un vecino de Bourges, al ir al bosque, se encontró rodeado por un enjambre de moscas, a causa de lo cual perdió la razón por dos años. Se dirigió después a la provincia de Arles, donde vivió como ermitaño, vestido con pieles de animales y totalmente dedicado a la oración. Cuando salió de esa preparación ascética pretendió estar dotado de dones sobrenaturales para la curación y profecía. Correrías posteriores le condujeron al distrito de Gévaudon, en Cevennes, en donde se presentó como «Cristo», con una mujer a la que llamaba María como compañera. La gente se arremolinaba a su alrededor con sus enfermos que se curaban con sólo tocarle. También predecía los acontecimientos futuros, profetizando enfermedades u otras desgracias para la mayor parte de los que le visitaban, y la salvación para unos pocos.

El hombre demostraba poseer tales poderes que Gregorio los atribuyó a ayuda del demonio. Debieron ser, ciertamente, muy señalados, pues le aseguraron una gran muchedumbre de devotos seguidores, aunque, como en el caso de todas las estadísticas medievales, debamos considerar la cifra de 3.000 como desorbitante. Los seguidores no eran tan sólo los ignorantes, sino que entre ellos se con-

taban también algunos sacerdotes. Todos le ofrecían oro, plata y vestiduras, pero el «cristo» distribuía todas estas prendas entre los pobres. Cuando se le hacían estas ofrendas tanto él como la mujer se postraban y oraban, pero inmediatamente después, poniéndose en pie, ordenaba a la reunión que le adorasen. Más adelante organizó a sus seguidores en forma de banda armada, a la que condujo por toda la región, atacando y robando a los viajeros que encontraban por el camino. Pero también su ambición no era ahora la de ser rico sino la de ser adorado, por ello distribuía todo el botín entre los que no tenían nada —podemos imaginar que de este reparto no se excluía a sus propios seguidores. Por otra parte, cuando la banda llegaba a una ciudad, todos sus habitantes, incluido el obispo, eran amenazados de muerte si no le adoraban.

Este mesías encontró su fin en Le Puy. Cuando llegó a esta importante ciudad episcopal acuarteló a su «ejército» —como le llama Gregorio— en las basílicas próximas, como si se preparara para luchar en contra del obispo, Aurelio. Entonces envió delante de sí a unos mensajeros para que proclamaran su llegada; estos mensajeros se presentaron desnudos ante el obispo saltando y haciendo cabriolas. El obispo, a su vez, envió una partida de sus hombres al encuentro del *mesías. El jefe del grupo fingiendo inclinarse* ante él, lo asió por las rodillas, después de lo cual fue apresado y descuartizado. «De este modo», comenta Gregorio, «cayó y murió ese 'cristo', que merecía el nombre de Anticristo». También fue apresada su compañera María, siendo torturada hasta que reveló todos los ardides demoníacos que le habían dado tanto poder. Sus seguidores se dispersaron, pero quedaron sujetos a la proscripción que había caído sobre su jefe. Los que habían creído en él continuaron con su fe y hasta el día de su muerte sostuvieron que era ciertamente Cristo y que la mujer, María, era también un ser divino.

En la experiencia de Gregorio este caso no fue, ni mucho menos, el único. Diversas personalidades semejantes aparecieron en otras partes del país atrayendo masas de devotos seguidores, especialmente mujeres y mereciendo, entre la gente sencilla, el atributo de santos vivientes. El mismo Gregorio se había encontrado con muchos de ellos y se había esforzado, con sus exhortaciones, en apartarles del error. Ahora bien, él mismo veía en esos acontecimientos otros tantos «signos» del fin próximo. Plagas y hambre se daban por todas partes, ¿por qué no esperar también la existencia de falsos profetas? Pues, hacía notar Gregorio, el mismo Cristo había dicho: «...habrá hambres y pestilencias y terremotos por diferentes lugares... Entonces si alguno dijere: 'Mirad, aquí está el Mesías', o 'allí', no le creáis, porque se levantarán falsos mesías y falsos profetas y exhibirán grandes señales y portentos, hasta

el punto de ser seducidos, si fuera posible, aun los elegidos». Y estas cosas debían señalar la venida de los últimos días.

Siglo y medio después, san Bonifacio, mientras desempeñaba la función de legado papal y trabajaba en favor de la reforma de la iglesia franca, se encontró con una figura muy parecida llamada Aldeberto. Este hombre se había presentado como forastero en las cercanías de Soissons, donde el obispo local le prohibió predicar en las iglesias, aunque aseguraba haber recibido la ordenación. Aldeberto era de origen humilde y sus oyentes eran también grupos de simples campesinos. Igual que los mesías anónimos del siglo VI practicaba la pobreza apostólica y también pretendía poder realizar curas milagrosas. Para empezar se dedicó a levantar cruces en el campo y a predicar ante ellas, al raso; pero pronto sus seguidores le construyeron lugares más acomodados para predicar, primero pequeñas capillas, más tarde incluso iglesias.

Aldeberto no se contentaba con ser un reformador; pretendía ser un santo viviente. Afirmaba que la gente debía rezarle en la comunión de los santos, pues disfrutaba de unos méritos extraordinarios que podían ser puestos a disposición de sus devotos. Y como se consideraba igual que los santos y apóstoles se negó a dedicar sus iglesias a ninguno de ellos, prefiriendo dedicárselas a sí mismo. Pero Aldeberto llegó todavía más lejos reclamando para sí algunos de los atributos característicos de Cristo. Declaró que estaba lleno de la gracia de Dios ya desde el seno de su madre y que, por un especial favor divino, era santo cuando nació. Antes de su nacimiento su madre soñó que un cordero salía de su lado derecho; lo cual lleva inevitablemente a pensar en la anunciación de María, y en Jesús como Cordero de Dios —sobre todo por la opinión popular según la cual Jesús había nacido del lado derecho de la virgen.

Una oración compuesta por Aldeberto —enviada por Bonifacio a Roma para someterla a consideración del papa— muestra la seguridad que tenía de disfrutar de una privilegiada relación con Dios: según parece, Dios le había prometido concederle todo lo que desease. La oración termina con una súplica de ayuda a ocho ángeles; sabemos por otras fuentes que Aldeberto disfrutaba de los servicios de un ángel que le traía, desde los confines de la tierra, reliquias milagrosas, gracias a las cuales podía conseguir todo lo que deseara para sí o para sus fieles. También poseía una carta de Cristo, que usaba como base de sus propias enseñanzas, fenómeno que encontraremos de nuevo en los capítulos posteriores.

El impacto que produjo Aldeberto fue ciertamente grande. La gente abandonó a sus sacerdotes y obispos y se congregó en grandes multitudes para oírle. Sobre sus seguidores más próximos, entre los que se contaban numerosas mujeres, ejerció una autoridad absoluta. Estaban

convencidos de que conocía todos sus pecados, sin necesidad de que los confesaran y atesoraban como talismanes milagrosos los recortes de uñas y cabellos que distribuía entre ellos. Su influencia llegó a tales extremos que Bonifacio lo consideró como una seria amenaza para la Iglesia, y llegó a pedir ayuda del papa para «conducir de nuevo a los francos y galos al buen camino» que Aldeberto les había hecho abandonar.

De hecho, una buena serie de sínodos se ocuparon de sus actividades. En 744 Bonifacio reunió un sínodo en Soissons, con la aprobación del papa Zacarías y con la ayuda activa de los reyes francos Pipino y Carlomán; se decidió el arresto de Aldeberto y su encarcelamiento, así como la quema de las cruces que había levantado. Pero Aldeberto escapó, continuando su predicación; al año siguiente se reunió un nuevo sínodo presidido por Bonifacio y Carlomán; esta vez se declaró a Aldeberto no sólo excluido del sacerdocio sino también excomulgado. Pero consiguió seguir predicando; ante esta situación algunos meses más tarde se convocó otro sínodo, esta vez en Roma, al que asistieron veinticuatro obispos y fue presidido por el mismo papa Zacarías. El sínodo romano pudo consultar no sólo una relación completa debida a Bonifacio sino también una biografía completa de Aldeberto aprobada oficialmente por este mesías, además de una oración que había compuesto. Estos documentos convencieron al sínodo y de que tal hombre era un lunático. Por ello fue tratado blandamente y se le dio la oportunidad de retractarse y escapar así de la excomunión. Bonifacio hubiese preferido que le hubiesen excomulgado y encarcelado inmediatamente; y tenía toda la razón al pensar que mientras Aldeberto continuase en libertad seguiría predicando su peculiar doctrina y ganando adictos. En el año 746 una embajada del rey Pipino ante el papa Zacarías informa de que el excéntrico predicador todavía sigue en activo. Sin embargo, parece que murió poco después.

Cuatro siglos más tarde, en una época en que los predicadores errantes de la vida apostólica se habían convertido en una seria amenaza para la Iglesia institucional, un «cristo» actuaba en Bretaña. La relación más completa que poseemos sobre este hombre se debe a William de Newburgh, quien la escribió un siglo después. Normalmente nos sentiríamos inclinados a desconfiar de una fuente tan posterior; pero William es uno de los cronistas medievales más fiables, y como en este caso la mayor parte de su información repite fielmente fuentes contemporáneas de los acontecimientos, parece que los detalles restantes proceden de alguna otra fuente anterior, actualmente desaparecida.

William de Newburgh llama Eudo de Stella al «cristo» bretón y la mayor parte de los historiadores modernos repite este nombre, o su equivalente francés, Eudes de l'Etoile. Los cronistas contemporáneos, sin embargo, le llamaron (entre otros nombres) Eys, Eon, Eun y Eons,

y no se dan por enterados del «de Stella». La misma incertidumbre existe acerca de su condición social. William de Newburgh es el único que dice que era de noble origen; en cambio todos concuerdan en afirmar que provenía de Loudéac en Bretaña y que no era ni monje ni sacerdote ordenado, sino un laico que poseía algunos rudimentos de latín.

De todos modos adoptó las prerrogativas sacerdotales. Hacia 1145 empezó a predicar al aire libre; y se puede pensar que, como los otros predicadores errantes, ensalzaba el modo de vida apostólico. También celebraba una especie de misa para sus seguidores. Se trataba, ciertamente, de un hombre de una personalidad magnética; se nos dice que los que se acercaban a él eran atrapados como «moscas en la telaraña». Acabó organizando a sus seguidores en una nueva Iglesia, con arzobispos y obispos a los que dio nombres tales como Sabiduría, Conocimiento, Juicio, así como los de los primeros apóstoles. En lo que respecta a sí mismo, estaba convencido de que su nombre estaba indicado en la frase que ponía fin a las oraciones: *«per eundem Dominum nostrum Jesum Christum»*, que no significa realmente «por el mismo Jesucristo nuestro Señor» sino «por Eun Jesucristo Nuestro Señor». De este modo no dudaba en calificarse a sí mismo de Hijo de Dios.

Eón fue seguido por grandes multitudes del más bajo populacho; y algunas de estas gentes debían estar ciertamente impulsadas por la más amarga desesperación. Uno de los cronistas originales de las aventuras de Eón comenta que en aquel tiempo el país estaba azotado por un hambre tal que las personas caritativas no alcanzaban a mantener a las extenuadas masas de pobres, e incluso aquellos que normalmente gozaban de bienes en abundancia se vieron obligados a mendigar su pan. Se sabe que el invierno de 1114 fue terrible y que le siguieron dos años de extrema carestía. Multitudes de gente pobre abandonaban las tierras que ya no podían mantenerles y emigraban incluso a ultramar. Bretaña había sido tan cruelmente devastada por los normandos unos dos siglos antes que en el siglo XII todavía parecía un territorio colonial, escasamente poblado por campesinos libres y cubierto en su mayor parte por densos bosques. Era en estos bosques donde tenía su base Eón.

Cuando un hombre decidía convertirse en predicador errante, ortodoxo o disidente, muy a menudo empezaba yéndose a un bosque y viviendo allí durante algún tiempo como ermitaño. Durante este período de preparación ascética alcanzaba el poder espiritual necesario para su misión; también lograba la reputación de hombre santo y atraía a sus primeros seguidores. Así fue como, en 1224, empezó su carrera el pseudo-Balduino, y así fue, seguramente, como comenzó la de Eón. Sabemos por lo menos que, después de organizar a sus seguidores, aterrorizó a los habitantes de los bosques de Bretaña. Se trataba de

una horda violenta e infatigable que disfrutaba destruyendo iglesias, monasterios y ermitas; por donde pasaban muchos morían por la espada y muchos más morían víctimas del hambre. Todo esto se desprende de las crónicas contemporáneas. William de Newburgh añade que los seguidores de Eón vivían en la lujuria, magníficamente vestidos, sin realizar ningún trabajo manual, siempre en estado de «perfecta alegría»; se creía incluso que los demonios les proveían de espléndidos banquetes, y que cualquiera que participara en ellos hipotecaba su existencia y se convertía para siempre en fiel de la comunidad. De todo ello podemos deducir que, al igual que hordas semejantes en siglos posteriores, los seguidores de Eón se aseguraban una buena vida gracias al pillaje.

La influencia de Eón se extendió más allá de sus seguidores inmediatos. De hecho se convirtió en una amenaza tan grande que el arzobispo de Rouen envió contra él un ejército. En 1148 fue capturado; su detención fue señalada por el signo de los grandes acontecimientos: la repentina aparición de un cometa. Conducido ante el sínodo que el papa Eugenio había convocado en la catedral de Reims, hizo una observación acerca de su nombre: la fórmula *Per eum qui venturus est judicare vivos et mortuos et seculum per ignem»* también se refería a él, pues era quien debía venir a juzgar a los vivos y a los muertos, y al mundo por el fuego. Según William de Newburgh, Eón explicó también que la vara horquetada que llevaba como báculo regulaba el gobierno del universo: cuando la horqueta apuntaba hacia arriba las dos terceras partes del mundo pertenecían a Dios y una a él; cuando apuntaba hacia abajo las proporciones se invertían.

El sínodo puso a Eón bajo la custodia del arzobispo de Rouen. Encarcelado en una torre de Rouen, y alimentado con poco más que agua, el pobre hombre no tardó en morir. William de Newburgh nos habla también de la suerte de sus principales discípulos. Capturados junto con su maestro, rehusaron con todas sus fuerzas renegar de él y mantenían con orgullo los títulos que éste les había concedido. Por todo ello fueron condenados a ser quemados como herejes impenitentes. Se mantuvieron firmes hasta el fin. Uno de ellos amenazó a sus verdugos con las destrucción y cuando era conducido a la hoguera gritaba continuamente: «¡Abrete, tierra!» «Pues tal es», comenta William, «el poder del error cuando se ha apoderado del corazón del hombre».

Ningún historiador moderno parece haber negado que el «cristo» anónimo del siglo VI, o Aldeberto en el siglo VIII, o Eón en el X, se hayan comportado realmente como afirman sus contemporáneos. En todo caso la descripción es casi la misma. Estos hombres empezaron como predicadores libres entregados a la vida apostólica, pero fueron mucho más lejos. Los tres tuvieron pretensiones mesiánicas, afirmando ser santos vivientes, iguales a los apóstoles e incluso a Cristo. Los tres

tuvieron grandes masas de seguidores, que organizaron «iglesias» dedicadas a su adoración. En dos de los tres casos algunos seguidores se organizaron como bandas armadas, con el propósito no sólo de proteger al nuevo mesías sino también de extender su culto por la fuerza. Los historiadores han aceptado todas estas afirmaciones como sustancialmente exactas. Pero, en el caso de otra figura muy similar, Tanchelmo de Amberes, no ocurre lo mismo.

Hay algunas razones para pensar que Tanchelmo había sido monje. En todo caso poseía un conocimiento de las letras que normalmente era monopolio de los clérigos; también era famoso por su elocuencia. Hacia 1110 creyó oportuno salir de la diócesis de Utrecht para pasar al condado de Flandes. Allí se ganó el favor del conde Roberto II, quien le envió con una importante misión diplomática a la santa sede. El conde estaba interesado en disminuir el poder del emperador alemán en los Países Bajos; y la misión que encargó a Tanchelmo era la de persuadir al papa de la conveniencia de dividir la diócesis de Utrecht, aliada del emperador, e incorporar una parte de la misma a una diócesis que se encontrara bajo el control del conde. Acompañado por un sacerdote llamado Everwacher, Tanchelmo fue a Roma; pero el arzobispo de Colonia persuadió al papa Pascual II para que rechazara la propuesta.

De este modo fracasó el intento diplomático de Tanchelmo, y además el año 1111 falleció su protector el conde Roberto. Esto significó un profundo cambió y Tanchelmo emprendió nuevos rumbos. A partir de 1112 se convierte en predicador ambulante, no sólo en Flandes sino también en las islas de Zeeland, en Brabante, en el principado episcopal de Utrecht y sobre todo en Amberes, en donde situó su cuartel general.

Lo que sucedió después está sujeto a controversia según sea la naturaleza de las fuentes principales. Estas consisten en una carta del capítulo de Utrecht al arzobispo de Colonia, escrita probablemente entre 1112 y 1114, en la que se pide al arzobispo, quien ya se había apoderado de Tanchelmo y Everwacher, que los mantenga en prisión; y en una vida de san Norberto de Xanten, oponente ortodoxo de Tanchelmo. Aunque todos los autores de esos documentos tuvieran la intención de difamar a Tanchelmo, de esto no se colige que todo lo que dicen sea necesariamente falso; y de hecho muchas de sus afirmaciones son muy familiares y bastante convincentes. En particular debemos tomar en serio al capítulo de Utrecht, pues estaba describiendo acontecimientos que acababan de suceder, y para la información de un prelado vecino a quien no le hubiera costado mucho obtener noticias exactas de lo ocurrido.

Según el capítulo, Tanchelmo empezó su predicación en los campos, vestido como monje; se nos dice que su elocuencia era extraordi-

naria y que las multitudes le escuchaban como a un ángel del Señor. Se presentaba como un hombre santo —el capítulo de Utrecht se quejaba de que como su amo, el diablo, tenía toda la apariencia de un ángel de luz. Como tantos otros predicadores errantes empezó condenando a los clérigos indignados —tales como el párroco de Amberes, el único que había en la ciudad en aquel tiempo, que vivía en patente concubinato— para luego ampliar su ataque contra toda la Iglesia. Enseñó no sólo que los sacramentos eran inválidos cuando eran administrados por manos indignas sino también que, dadas las circunstancias, las órdenes sagradas habían perdido todo sentido, los sacramentos no eran mejores que las poluciones, y las iglesias no eran mejores que los burdeles. Esta propaganda fue tan eficaz que el pueblo pronto dejó de recibir la eucaristía y de asistir a la iglesia. Y por lo general, como señala con pena el capítulo, las cosas llegaron a tal extremo que cuanto más se apreciaba a la Iglesia, mayor grado de santidad se creía alcanzar. Tanchelmo se aprovechó al mismo tiempo de un malestar muy material; en palabras del capítulo, «persuadió fácilmente al populacho para que dejara de pagar los diezmos y primicias a los ministros de la Iglesia, pues esto es precisamente lo que ellos querían». Los diezmos y primicias eran, ciertamente, detestados por los campesinos medievales, a los que molestaba en grado sumo entregar la décima parte de todos sus productos, desde el trigo hasta la hierba de sus jardines, así como la lana de sus rebaños. Y el resentimiento era tanto mayor cuando el sacerdote que recibía estos diezmos no era respetable.

Hasta aquí la enseñanza de Tanchelmo recuerda la del monje Enrique de quien era contemporáneo. Ambos hombres, además, actuaban en el mismo contexto social, el de la sublevación de los municipios. Cuando Enrique llegó a Le Mans, los vecinos aún estaban furiosos contra su obispo por apoyar al conde, de cuyo vasallaje luchaban por liberarse. La comarca en la que Tanchelmo llevó adelante su apostolado también se había visto azotada por las insurrecciones comunales. A partir de 1074 las ciudades del valle del Rhin —Utrecht, Brabante, Flandes— y las del norte de Francia se habían ido independizando una a una, en cuanto les fue posible, dol dominio de su soberano, eclesiástico o seglar. Estos movimientos, primeros levantamientos sociales que debían caracterizar la historia de las ciudades medievales, fueron organizados en su mayor parte por comerciantes en defensa de sus propios intereses. Los mercaderes deseaban verse libres de leyes que, formuladas originariamente para una población de campesinos dependientes, impedían ahora la actividad comercial. Deseaban escapar de los impuestos y tributos que antes habían sido el precio de la protección, pero que ahora, cuando los pobladores podían defenderse a sí mismos, parecían exacciones arbitrarias. Deseaban gobernar sus ciudades según leyes que reconocieran las necesidades de la nueva economía. En

muchos casos esas aspiraciones se podían lograr por vía pacífica; pero cuando el soberano o señor se mostraba intransigente, los comerciantes se prestaban a organizar entre los pobladores de la ciudad grupos rebeldes en los que todos los miembros se comprometían con un solemne juramento.

Las instrucciones tuvieron lugar preferentemente en las ciudades episcopales. A diferencia de los príncipes laicos, el obispo era un gobernante que vivía en su ciudad y por ello se veía obligado a conservar su autoridad sobre los vasallos entre los que convivía. Además, la actitud de la Iglesia respecto a materias económicas era profundamente conservadora; durante largo tiempo en el comercio no vio otra cosa que la usura y en los comerciantes no vio sino peligrosos innovadores cuyos planes debían ser firmemente frustrados. Por su parte, cuando los habitantes de los burgos decidían quebrar el poder de un obispo, eran muy capaces de matarle, incendiar su catedral o eliminar a cualquiera de sus siervos que pudiera pretender defenderle. Y aunque las pretensiones acostumbraban ser muy limitadas y absolutamente materiales, no podía descartarse la idea de que estos levantamientos fueran acompañados por una proclama en contra de los sacerdotes indignos. Cuando intervenía el estrato inferior de la sociedad urbana dichas protestas tendían a ser clamorosas.

Tal fue el contexto social en que se desarrolló la agitación de Enrique y Tanchelmo. Pero, si no queremos descartar todas las fuentes contemporáneas, Tanchelmo debió ir mucho más lejos que Enrique. Según el capítulo de Utrecht, Tanchelmo reunió a sus seguidores en una comunidad ciegamente devota que se consideraba como la única Iglesia verdadera; Tanchelmo reinaba sobre ellos como rey mesiánico. Cuando se dirigía a pronunciar un sermón iba rodeado por una escolta y precedido, no por un crucifijo, sino por su estandarte y escudo propios, portados como insignias reales. Proclamó abiertamente que poseía el Espíritu Santo en el mismo sentido y en el mismo grado que Cristo y que tal como Cristo él era Dios. En cierta ocasión se hizo traer una imagen de la virgen María y en presencia de una gran multitud se comprometió con ella. Se colocaron sendos cofres a ambos lados de la imagen para recibir los regalos de bodas de sus seguidores, hombres y mujeres. «Ahora», dijo Tanchelmo, «voy a ver qué sexo profesa mayor amor a mí y a mi esposa». Los clérigos que lo atestiguan recuerdan con horror la prontitud con que el pueblo hizo sus ofrendas y cómo las mujeres depositaban sus pendientes y collares.

Los clérigos estaban convencidos de que Tanchelmo hizo esto por codicia, pero en realidad podría ser muy bien —como el «cristo» del siglo VI, o su propio contemporáneo el monje Enrique— que le preocupase mucho más alejar a los ricos de la vanidad mundana. También se pueden descartar los relatos acerca de sus desenfrenos eróticos, pues és-

tos siempre les fueron atribuidos a herejes de toda calaña. Por otra parte, parece que no tenemos ninguna razón para dudar de que Tanchelmo se presentase realmente como un ser divino. El capítulo de Utrecht explica que uno de los seguidores de Tanchelmo, un herrero llamado Manasés, organizó una comunidad de doce hombres, a imitación de los apóstoles, y una mujer, que representaba a la virgen María. Este no es el tipo de historia que la gente inventa —y mucho menos si se ha de enviar a un arzobispo vecino. Tanto el capítulo de Utrecht como el biógrafo de san Norberto afirman que Tanchelmo distribuía el agua de su bañera entre sus seguidores, algunos de los cuales la bebían como sucedáneo de la eucaristía, mientras otros la atesoraban como reliquia sagrada. Puede recordarse a Aldeberto, quien distribuía recortes de uñas y cabello entre sus prosélitos. Estos procedimientos resultarán muy comprensibles a todos aquellos que conozcan los hallazgos antropológicos respecto al *mana,* al poder infuso, y sobre los modos como puede transmitirse a través de vehículos materiales.

La biografía de san Norberto añade otros detalles. Nos explica que Tanchelmo organizó una guardia personal y que solía celebrar con ella espléndidos banquetes. También dice que resultaba muy peligroso para cualquiera, incluso para los grandes príncipes de los territorios vecinos, acercarse a Tanchelmo si no era como discípulo y que los que lo hicieron fueron corrientemente asesinados por la guardia personal. El premostratense continuador de Sigeberto de Gembloux llega a afirmar que Tanchelmo y sus seguidores llevaron a término «muchas matanzas». Sin embargo, no existen suficientes pruebas para creerlo. El biógrafo de san Norberto escribió probablemente hacia el año 1155; y aunque pudo haberse inspirado en una biografía anterior, actualmente desaparecida, también pudo haber sufrido la influencia de la historia del «cristo» del siglo VI que nos narra Gregorio de Tours. En lo que se refiere al premostratense continuador de Sigeberto, escribió en 1155, y la fuente de su información resulta dudosa.

Pero, aunque dejemos de lado estas últimas adiciones a la historia, parece claro que Tanchelmo ejerció, por el medio que fuera, dominio real sobre un vasto territorio. Los canónigos del capítulo de Utrecht admitieron abiertamente su impotencia. Insistían en el hecho de que Tanchelmo había representado durante mucho tiempo un grave peligro para la Iglesia de Utrecht; y que en el caso de que fuera puesto en libertad y se le permitiera continuar su obra, no se sentían capaces de oponérsele y la diócesis se perdería para la Iglesia sin ninguna esperanza. E, incluso después de su muerte (se cree que fue asesinado por un sacerdote hacia el año 1115), Tanchelmo siguió dominando en la ciudad de Amberes. Una congregación de canónigos especialmente establecida con esta finalidad fue incapaz de contrarrestar su influencia, sucumbiendo, por el contrario, a ella. En vista de esto fue llamado

Norberto de Xanten. Se trataba de un gran noble que había renunciado a una brillante carrera en la corte imperial para recorrer el mundo en pobreza apostólica. Tenía fama de milagrero, sanador de los enfermos y locos, apaciguador de los animales salvajes. Gracias a todo esto pudo, aunque difícilmente, apartar al pueblo sencillo de su alianza con Tanchelmo y reconquistar Amberes para la Iglesia.

Los predicadores errantes de la vida santa y «apostólica» encontraron oídos atentos en todos los estratos de la sociedad. No sólo cuando eran ortodoxos como Roberto de Arbrissel o Norberto de Xantes, sino también cuando eran claramente heréticos, como los cátaros del Languedoc, acostumbraron a gozar de la ayuda de grandes nobles e influyentes burgueses. Pero parece que el tipo de predicador que pretendía ser divino o semidivino —un santo viviente, o un mesías, o una encarnación del Espíritu Santo— atraía de modo especial a los estratos inferiores de la sociedad.

Es cierto que, incluso aquí, sólo encontramos una tendencia y no una regla fija. Algunos de los seguidores del «cristo» del siglo VI podían ofrecerle oro y plata, y algunas de las devotas de Tanchelmo podían entregarle pendientes y collares. Por otra parte, es casi inconcebible que la banda armada enviada por el «cristo» a asaltar y robar a los viajeros, para distribuir el botín a los pobres, no estuviera compuesta también por estos mismos. Tanchelmo reclutó a sus primeros seguidores entre los habitantes de Walcheren y de las otras islas que se encuentran en las bocas del Mosa y del Escalda. Sólo podía tratarse de pobres pescadores y campesinos; e incluso después, en Amberes, sus asociados más íntimos debían de ser de la categoría de los que pueden ser organizados por un herrero. También Eón fue seguido por «mutitudes de burdo populacho» en los salvajes y remotos bosques de Bretaña.

Por todo ello resulta bastante claro que esos mesías encontraron la masa de sus seguidores en los más bajos estratos sociales. Hace más de medio siglo el gran sociólogo de la religión, Max Weber, llamó la atención respecto a la tendencia que hay bajo este hecho:

Un tipo de religión salvacionista puede originarse muy bien en los estratos socialmente privilegiados. El carisma del profeta... se asocia normalmente con un mínimo de cultura intelectual... Pero suele cambiar de características... cuando penetra en los estratos menos privilegiados. ...Y se puede apuntar al menos un rasgo que acompaña normalmente este cambio; una consecuencia de la inevitable adaptación a las necesidades de las masas. Se trata de la aparición de un salvador *personal*, totalmente divino o mezcla de humano y divino; y de la relación religiosa con este salvador como precondición para la salvación. Cuanto más se desciende en la escala de los estratos sociales, más radicalmente se expresa la necesidad de un salvador...

La tendencia indicada por Weber ha sido observada en muchos territorios coloniales o ex-coloniales durante el presente siglo. Como un ejemplo entre muchos pueden ser objeto de consideración los mesías zulús estudiados por el doctor Bengt Sundkler. Exactamente igual que las personalidades medievales, esos hombres se llaman cristianos y derivan su inspiración e imágenes básicas de las Escrituras. Pero también tienen las mayores pretensiones, que son aceptadas con entusiasmo por sus prosélitos. «La mayor parte de los profetas zulús», escribe el doctor Sundkler, «son considerados por sus seguidores como seres semidivinos. El profeta se convierte en el 'cristo' negro, y adquiere tremenda influencia sobre sus seguidores».

La carrera del más famoso de los mesías zulús, Isaías Shembe (1870-1935), es muy esclarecedora. Shembe fue un predicador laico dotado de una gran elocuencia y de una personalidad magnética, que construyó su propia iglesia en oposición a las iglesias de la misión dirigidas por los blancos. En primer lugar pretendió sólo ser un profeta, y ante las autoridades blancas jamás quiso admitir nada más. Pero entre sus seguidores divulgó que él era el «prometido», un verdadero sucesor y sustituto de Jesús. Lo que en su día Jesús había hecho por los blancos y por su salvación, él debía hacerlo ahora por el pueblo zulú y por su salvación. Pretendía que el Señor lo había llamado cuando estaba en el seno de su madre. Y profetizó que en tiempo oportuno se encontraría en la puerta de la Jerusalén celestial, para expulsar a los blancos y también a los negros que hubieran seguido a las iglesias de la misión, admitiendo solamente a sus propios seguidores.

Todo esto recuerda notablemente a los mesías de la Europa medieval; y puede resultar provechoso reflexionar sobre las circunstancias en las que han florecido Shembe y otros mesías zulús semejantes. Sundkler hace notar que tales mesías se asemejan y al mismo tiempo difieren de los jefes zulús de los tiempos en que todavía eran una nación independiente. Tanto el mesías como el jefe aparecen como seres divinos, pero mientras que el jefe encarna el poder del pueblo zulú, el mesías «siempre pretenderá que es el portavoz de los desposeídos».

Es típico que estos mesías se den no entre los pobres y oprimidos de siempre, sino entre los pobres y oprimidos cuyo estilo de vida ha sido trastocado y han perdido luego la fe en sus valores tradicionales. Ahora bien, durante la Edad Media ciertas regiones de la Europa occidental experimentaron parecidas crisis de desorientación masiva. Este caso se dio de modo particular a fines del siglo XI. Desde entonces se puede discernir con completa claridad, dentro de la gran corriente de la disidencia religiosa, una tendencia que puede ser llamada propiamente la disidencia religiosa de los pobres.

A partir de esta fecha se puede hablar sin ambages de mesías y de movimientos mesiánicos de los pobres.

Este libro tiene precisamente como objeto principal el estudio de tales figuras y movimientos. Pero antes resulta necesario considerar brevemente de qué pobres se trataba, qué les distinguía de los pobres de los siglos anteriores, contra qué nuevas presiones reaccionaban y qué nuevas necesidades intentaban expresar.

Capítulo 3
EL MESIANISMO DE LOS POBRES DESORIENTADOS

El impacto de un rápido cambio social

A partir de fines del siglo XI se sucedieron con creciente frecuencia movimientos revolucionarios de los pobres, dirigidos por mesías o santos vivientes, inspirados en las profecías sibilinas o juaninas respecto a los Ultimos Días. Sin embergo no se dieron siempre ni en todas partes. En lo que se refiere a Europa septentrional, sólo en el valle del Rhin se puede detectar una tradición aparentemente ininterrumpida de milenarismo revolucionario que se prolonga hasta el siglo XVI. En ciertas regiones de lo que ahora es Bélgica y el norte de Francia podemos encontrar tales tradiciones desde fines del siglo XI hasta mediados del XIV, en cierts regiones del sur y centro de Alemania a partir de mediados del siglo XIII hasta la reforma; más adelante pueden observarse los inicios de una tradición en Holanda y Westfalia. Concomitantemente a levantamientos mucho más importantes se produjo una conmoción milenarista en los alrededores de Londres y otra en Bohemia.

Con excepciones de menor importancia, todos los movimientos a los que se refiere el presente estudio surgieron dentro de estos precisos límites; y es lógico que nos preguntemos por las causas. A pesar de la dificultad que pueda suponer el estudio de las causas de un fenómeno social en una sociedad que no puede ser observada directamente,

la incidencia del milenarismo revolucionario aparece muy claramente definida, tanto en el espacio como en el tiempo, y no puede ser considerada como algo sin importancia. Una aproximación somera nos hace intuir que las situaciones sociales en las que se produjeron los levantamientos del milenarismo revolucionario fueron casi idénticas. Impresión que queda confirmada cuando se examina en detalle cada uno de los levantamientos. Las regiones en las que las ancestrales profecías acerca de los Ultimos Días cobraron un nuevo sentido revolucionario y una nueva fuerza explosiva fueron precisamente aquellas que estaban amenazadas de una crisis de sobrepoblación y se encontraban inmersas en un rápido proceso de cambio social y económico. Tales condiciones se daban alternativamente en un lugar u otro, pues a este respecto el desarrollo de la Europa medieval no fue, ni mucho menos, uniforme. Cada vez que se daban esas condiciones, el estilo de vida se diferenciaba grandemente de la pacífica vida agrícola que fue normal en los largos siglos de la Edad Media. Nos será muy útil considerar en qué consistía la diferencia.

No se trata ciertamente de que la tradicional vida agrícola resultara placentera. Las técnicas agrícolas, aunque mejoradas, nunca pudieron proporcionar al campesinado un estado de abundancia material, ni siquiera en las circunstancias más favorables; y, para la mayoría de los campesinos, la vida fue siempre una dura lucha contra la necesidad. En todos los pequeños pueblos había mucha gente que vivía a un nivel elemental y las reservas agrícolas eran tan escasas y las comunicaciones tan precarias que una mala cosecha significaba muy a menudo un hambre general. Durante generaciones, extensas regiones de Europa septentrional y central fueran devastadas por invasiones nórdicas y magiares y, durante siglos, regiones todavía más extensas se encontraron repetidamente envueltas en las guerras privadas de los barones feudales. Además la masa del campesinado vivía normalmente bajo una rígida dependencia de sus señores laicos o eclesiásticos. Muchos campesinos eran siervos; la servidumbre se transmitía por herencia generacional. Un siervo pertenecía por nacimiento al patrimonio de su señor, lo cual significaba la condición más humillante que pueda darse. Pero se daban también otras condiciones que, si bien eran menos humillantes, resultaban casi tan difíciles de sobrellevar como la servidumbre. Durante muchos siglos de constante estado de guerra y a falta de un gobierno central efectivo, gran número de pequeños terratenientes se habían visto obligados a ceder sus tierras al señor local, quien, con su banda de guerreros a caballo, era el único que podía ofrecerles protección. Los descendientes de esos hombres también dependían del señor, y aunque su dependencia estaba regulada por un contrato permanente y hereditario, su condición no era menos onerosa que la de los siervos. En una época en la que la garantía más efectiva

de la independencia personal radicaba en la posesión de tierras y en la facultad de llevar armas, los campesinos se encontraban en una situación muy desfavorable: sólo los nobles podían armarse, y casi toda la tierra de las regiones agrícolas era propiedad de los nobles o de la Iglesia. Para poder sobrevivir era necesario arrendar la tierra y comprar la protección, y esto significaba que la mayor parte de los campesinos debían prestar a sus señores una considerable variedad de servicios personales, pagos en especie, así como tributos y primicias.

Las condiciones de vida de los campesinos eran, desde luego, muy diversas. La proporción de siervos y libres en la población campesina varió mucho según los siglos y las regiones, e incluso dentro de esas dos categorías más importantes se puede encontrar infinidad de diferencias tanto en la situación jurídica como en la prosperidad. Incluso entre los habitantes de un mismo pueblo podían darse frecuentemente grandes diferencias. Pero, después de tener en cuenta todas esas complejas circunstancias, no deja de ser verdad que si la pobreza, la explotación y una dependencia opresiva fueran suficientes por sí mismas para producirlo, el milenarismo revolucionario se hubiera extendido con fuerza entre todo el campesinado de la Europa medieval. Y no fue así generalmente. Un profundo anhelo por parte de los siervos de ser libres, repetidos esfuerzos de las comunidades campesinas para obtener beneficios, espasmódicas y breves revueltas; todas estas cosas fueron el pan nuestro de cada día en la vida de muchos feudos. Pero casi nunca se consiguió que los campesinos afincados se embarcaran en la conquista del Milenio. Y cuando lo hicieron fue porque se encontraron envueltos en un movimiento más vasto que había tenido su origen en estratos sociales completamente diferentes, o porque su modo de vida tradicional se había hecho imposible, o —y este fue el caso más corriente— por ambos motivos a la vez.

No resulta difícil descubrir las razones por las que, a pesar de la pobreza, explotación y dependencia, la sociedad agrícola de la alta Edad Media —y en muchas regiones también de la baja Edad Media— se mostró tan poco receptiva para con la escatología militante de los no privilegiados. En gran medida, la vida campesina era definida y sustentada por la costumbre y la rutina comunitaria. En las grandes llanuras del norte los campesinos acostumbraban a agruparse en pueblos; los habitantes de éstos seguían una rutina agrícola que había desarrollado el pueblo como colectividad. Sus franjas de tierra estaban muy entremezcladas en los campos abiertos, y en la labranza, siega y cosecha no tenían otro remedio que trabajar en grupo. Cada campesino tenía derecho a usar el «común» hasta un tope fijado y el ganado de todos pastaba allí. Las relaciones sociales dentro de los pueblos estaban reguladas por normas, que aunque variaban de pueblo a pueblo, eran sancionadas por la tradición, siendo siempre consideradas como

inviolables. Y esto se aplicaba no sólo a las relaciones entre los habitantes del pueblo, sino también a las relaciones entre cada campesino y su señor. En el curso de largas disputas cada feudo había desarrollado sus propias leyes que, una vez establecidas por el uso, prescribían los derechos y obligaciones de cada individuo. El mismo señor estaba sujeto a esta «costumbre del feudo», y los campesinos acostumbraban a vigilar que de hecho la cumpliera. Los campesinos demostraban a veces una gran firmeza a la hora de defender —y en ocasiones de ampliar— sus derechos tradicionales. Y podían permitirse esta firmeza porque la población era escasa y había mucha demanda de trabajadores de la tierra; esto les daba una ventaja que en cierta medida contrapesaba la concentración de tierra y de fuerza armada en manos de sus señores. Como consecuencia de esto, el régimen feudal no fue un sistema de explotación incontrolada del trabajo. Si la costumbre obligaba a los campesinos a suministrar bienes y servicios, también fijaba las cantidades en que debían hacerlo. Y a la mayoría de los campesinos les daba la seguridad básica de tener garantizada la tenencia hereditaria de un pedazo de tierra.

En la antigua sociedad agrícola la posición del campesino también quedaba muy fortalecida por el hecho de que —exactamente igual que el noble— su vida estaba firmemente enraizada en una agrupación por sangre. La amplia familia a la que pertenecía un campesino estaba formada por sus parientes por línea masculina y femenina y sus cónyuges. Todos ellos quedaban ligados por sus relaciones con el jefe del grupo: el padre (o, en su defecto, la madre) de la rama más antigua de la familia. A este grupo de parentesco se le reconocía a menudo la tenencia de un arrendamiento campesino, que no podía ser rescindida mientras el grupo existiera. Tal familia, compartiendo el mismo «caldero, fuego y lecho», trabajando los mismos e indistintos campos, arraigada en idéntico trecho de tierra durante generaciones, constituía una unidad social de gran cohesión —aunque se diera el caso de que a veces se encontrara dividida por duras luchas internas. No puede dudarse que al campesino le reportaba gran ventaja ser miembro de tales grupos. Fuera cual fuese su necesidad, e incluso en el caso de que no viviera con su familia, siempre podía reclamar la ayuda de sus parientes y tener la seguridad de recibirla. Aunque los lazos de sangre ataban, también representaban una ayuda.

La trama de las relaciones sociales en las que nacía un campesino era tan fuerte y se daba tan de por hecho que excluía cualquier posible cambio radical. Mientras esa trama permanecía intacta los campesinos disfrutaban no sólo de una cierta seguridad material sino también —y esto es incluso más importante— de un cierto sentido de seguridad, una certeza que no podía ser destruida ni por la continua pobreza ni por el peligro ocasional. Además tales penalidades se daban por des-

contadas; eran algo que formaba parte de una situación que parecía haber existido desde siempre. Los horizontes eran estrechos, no sólo los económicos y sociales, sino incluso los geográficos. Además, no se trataba tan sólo de que el contacto con el mundo allende los límites del feudo fueran escasos; incluso el pensamiento de cualquier transformación fundamental de la sociedad era apenas concebible. En una economía uniformemente primitiva, en la que nadie era muy rico, nada había que pudiera despertar deseos nuevos; verdaderamente no había nada que pudiera incitar en los hombres fantasías de riqueza y poder.

Esta situación empezó a cambiar a partir del siglo XI, cuando, primero en una parte de Europa y después en otra, se logró un estado de paz que contribuyó al incremento de la población y al desarrollo del comercio. Las primeras regiones en que ocurrió esto se encuentran parte en territorio francés y en parte en territorio alemán. En los siglos XI, XII y XIII, en una región que se extiende casi desde el Somme hasta el Rhin y cuyo centro fue el principado que los condes de Flandes gobernaban con singular firmeza y eficacia, la población creció rápidamente. Ya en el siglo XI el nordeste de Francia, los Países Bajos y el valle del Rhin contaban con una población superior a la que podía sostener el sistema agrícola tradicional. Muchos campesinos empezaron a rescatar tierras al mar, las marismas y la selva, o emigraron hacia el este para tomar parte en la gran colonización alemana de las tierras que hasta entonces habían habitado los eslavos; generalmente esos pioneros tuvieron éxito en sus empresas. Pero quedaron muchos que no tenían nada, o cuyos bienes eran demasiado exiguos para que pudiesen mantenerlos; y tuvieron que defenderse lo mejor que pudieron. Una parte de ese excedente de población se convirtió en proletariado agrícola; mientras que otros marcharon a los nuevos centros comerciales e industriales conformando así el proletariado urbano.

Los vikingos, después de haber llevado la ruina a muchas partes de Europa, dieron el primer impulso al desarrollo de la industria, especialmente en los alrededores del condado de Flandes, que en aquel tiempo se extendía desde Arras hasta Gante. Las industrias textiles habían sido tradicionales en esta región desde el tiempo de los romanos, adquiriendo considerables proporciones cuando, en el siglo X, empezó la importación de lana inglesa. Con su gran riqueza y sus rutas comerciales que llegaban hasta Rusia, los vikingos ofrecían un espléndido mercado para los tejidos de buena calidad, al mismo tiempo que un gobierno efectivo daba suficiente paz y estabilidad a la región como para hacer posible el desarrollo industrial. Durante los siglos XI, XII y XIII se desarrolló una gran industria textil que se extendió hasta todo lo que ahora es Bélgica y el nordeste de Francia, que se convirtieron así en la parte más industrializada de un continente pre-

dominantemente agrícola. El valle del Rhin estaba estrechamente relacionado con esta concentración industrial. En el siglo XII los comerciantes flamencos viajaban a lo largo del Rhin y en el XIII los mismos mercaderes del valle del Rhin dominaban el comercio internacional del norte de Europa y los tejidos flamencos pasaban por sus manos en su itinerario hacia los nuevos mercados del centro y sur de Alemania y hacia Oriente. En Colonia, cruce de caminos de numerosas rutas comerciales, se habían desarrollado florecientes industrias textiles y del cobre.

Los nuevos centros industriales ejercieron una poderosa atracción en los campesinos, principalmente en los que vivían en lugares superpoblados, pero también sobre aquellos que soñaban con escapar a las restricciones y extorsiones a las que se veían sometidos en los feudos, en los más inquietos y deseosos de un cambio y en general en todos aquellos que tenían iniciativa e imaginación. A decir verdad, la vida en esos centros ofrecía al pueblo oportunidades y satisfacciones que jamás habían conocido en el campo. La industria se concentraba en las ciudades, y cualquier siervo que se incorporara a una ciudad perdía su condición de tal convirtiéndose en hombre libre. Además, allí resultaba mucho más fácil, especialmente durante los primeros tiempos de la expansión económica, que un pobre mejorara su condición, cosa prácticamente imposible en el feudo. Cualquier desarrapado inmigrante con habilidad mercantil podía convertirse en un rico comerciante. Incluso los artesanos que producían para el mercado local organizaron, con los gremios, asociaciones que desempeñaron muchas de las funciones que para los campesinos habían desempeñado la comunidad aldeana y el grupo de sangre, y lo hicieron con mucho mayor provecho. A medida que se ampliaban los horizontes sociales y económicos, la explotación, pobreza y dependencia dejaron de ser el destino inexorable del pueblo.

Muchos, sin embargo, adquirieron nuevas necesidades sin tener la posibilidad de satisfacerlas, y el espectáculo de una riqueza no soñada en los siglos anteriores les provocaba un penoso sentido de frustración. En las regiones superpobladas, relativamente urbanizadas e industrializadas, había mucha gente marginada de la sociedad, en una situación de inseguridad crónica. La industria no pudo, ni tan siquiera en sus mejores tiempos, absorber todo el excedente de población. Los mendigos se apiñaban en todas las plazas, recorrían en bandas las calles de las ciudades y peregrinaban por los caminos de ciudad en ciudad. Muchos se hicieron mercenarios, pero en aquellos días de cortas campañas la carrera de mercenario era siempre muy breve. La misma palabra *brabançons* vino a significar las bandas de merodeadores constituidas por los soldados de fortuna, desempleados, que saliendo de Brabante y de sus alrededores devastaban las provincias de Francia. Incluso algu-

nos de los artesanos con empleo se encontraron más indefensos que los campesinos en el feudo.

La industria medieval no puede compararse ni en nivel de racionalización e impersonalidad ni en cuanto a magnitud con las empresas gigantes que iban a transformar la estructura social de Europa en el siglo XIX. Pero tampoco consistía simplemente en pequeños talleres en los que el «maestro», hombre de medios modestos y escasa ambición, ejercía una benevolente supervisión patriarcal sobre tres o cuatro auxiliares y aprendices, formando todos juntos casi un grupo familiar. Esa imagen familiar sólo resulta válida para las industrias que producían para el mercado local. La base económica de las industrias que fabricaban bienes para la exportación la constituía una forma todavía primitiva de capitalismo incontrolado. Especialmente en la industria textil, eran los mercaderes capitalistas los que se encargaban de proveer la materia prima y de comprar los productos elaborados para venderlos en el mercado internacional. Por ello la situación de los trabajadores, incluso de los especializados —tejedores y bataneros—, resultaba precaria; aunque tenían sus gremios, éstos no podían nunca protegerlos tanto como a los artesanos que trabajaban para el mercado local. Esos hombres sabían que en cualquier momento una guerra o una recesión podía interrumpir el comercio, viéndose ellos mismos arrojados a la masa desesperada de los desempleados; por su parte, la inmensa mayoría de trabajadores no especializados era pagada miserablemente, carecía de preparación y no disponía de ninguna organización gremial, con lo cual se encontraba totalmente a merced del mercado de trabajo.

Además de pobreza tan grande como la de cualquier campesino, los jornaleros y obreros eventuales se encontraban en una situación de explotación que difícilmente hubiera podido darse en el régimen feudal. No había ningún código inmemorial de costumbres que pudieran invocar en su defensa, ni escasez de mano de obra con la que dar peso a sus reclamaciones. Sobre todo, no contaban con la ayuda de una red de relaciones sociales que pudiera asemejarse a la que defendía a los campesinos. Aunque, comparadas con las actuales, las mayores ciudades medievales puedan parecernos pequeñas, no puede dudarse de que en aglomeraciones como las que podían encontrarse en Flandes, en donde cada ciudad tenía una población de 20.000 a 50.000 habitantes, los desposeídos podían caer en una situación que hubiera sido imposible en un pueblo de cincuenta, o a lo sumo doscientas almas. Además, en los estratos superiores de la sociedad los grupos de parentesco conservaban su vigencia, en cambio en los estratos inferiores habían perdido toda importancia. Las migraciones desde los campos superpoblados a los centros industriales empezó por disgregar y terminó por quebrar las grandes familias campesinas. Por otra parte, resultaba muy difícil la formación de grupos de parentesco de

cierto peso en las poblaciones industriales —en parte porque, dado el elevado índice de mortalidad, la población debía ser reclutada de nuevo cada generación; y en parte porque las familias pobres podían adquirir a lo sumo un pequeño espacio vital en algún barrio.

Jornaleros y trabajadores no especializados, campesinos sin tierra o con poca tierra para alimentarles, mendigos y vagabundos, desocupados y gentes amenazadas por la desocupación, todos aquellos que por una u otra razón no podían hallar una situación estable y segura, viviendo en un estado de ansiedad y frustración crónicas, formaban los elementos más agresivos inestables de la sociedad medieval. Cualquier acontecimiento fuera de lo normal, atemorizante o excitante —cualquier forma de revuelta o revolución, la predicación de una cruzada, un interregno, una peste o el hambre, cualquier cosa que de hecho rompiera la rutina normal de la vida social—, operaba sobre esta masa con una fuerza peculiar provocando reacciones de peculiar violencia. Una de las maneras en que trataron de salir de su situación fue la formación de un grupo salvacionista bajo el mando de un guía mesiánico.

Entre la población excedente que vivía al margen de la sociedad siempre se dio una fuerte tendencia a adoptar como caudillo a un laico —algunas veces a un fraile o monje apóstata—, quien imponía su autoridad no simplemente como un hombre santo sino como profeta y salvador o como un dios viviente. Este caudillo, basándose en inspiraciones y revelaciones que, según él, eran de origen divino, decretaba para sus seguidores una misión común de grandes dimensiones y de importancia mundial. La convicción de tener tal misión, de haber sido divinamente elegidos para llevar a cabo una tarea prodigiosa, proporcionaba a los desorientados y frustrados una nueva fuerza y esperanza. No sólo les daba un lugar en el mundo, sino un lugar único y esplendoroso. Una fraternidad de este tipo se consideraba como una élite, infinitamente alejada y por encima de los comunes mortales, compartiendo los extraordinarios méritos de su dirigente, así como sus poderes milagrosos. Además, la misión que más atraía a esas masas de los estratos más necesitados de la sociedad era —cosa bastante natural— la que pretendía culminar en una transformación total de la sociedad. Esos hombres encontraron en las fantasías escatológicas que habían heredado de un pasado lejano, el mundo olvidado del primitivo cristianismo, un mito social que se adaptaba perfectamente a sus necesidades.

Este fue el proceso que, después de su primera aparición en la región comprendida entre el Somme y el Rhin, habría de repetirse en los siglos siguientes en el centro y sur de Alemania y, después, en Holanda y Westfalia. Cada caso se presentó en circunstancias muy parecidas —incremento de la población, proceso de industrialización, debili-

tamiento o destrucción de los lazos familiares y ahondamiento del abismo que separaba a pobres y ricos. Entonces en cada una de esas regiones un sentimiento colectivo de impotencia, ansiedad y envidia que se convirtió de pronto en un deseo urgente de destruir a los impíos, y de este modo, hacer nacer, de los sufrimientos infligidos y soportados, el reino último en el que los santos, reunidos alrededor de la figura protectora de su mesías, disfrutarían de descanso y riqueza, seguridad y poder, por toda la eternidad.

Los pobres en las Primeras Cruzadas

Los cincuenta años que vieron a los mesías Tanchelmo de Amberes y Eón de Bretaña también conocieron los brotes iniciales de lo que podemos llamar, sin reservas, el mesianismo de los pobres. El contexto vino dado por las dos primeras cruzadas, en 1096 y 1146.

Cuando el papa Urbano II convocó a los caballeros de la cristiandad a la cruzada, liberó en las masas esperanzas y odios que se expresarían en términos muy distintos a los fines de la política papal. El principal objetivo de la famosa exhortación del papa en Clermont, en el año 1095, fue el de ofrecer a Bizancio los refuerzos que necesitaba a fin de expulsar a los turcos selyúcidas de Asia Menor; esperaba que la Iglesia oriental reconocería a su vez la supremacía de Roma, restaurándose la unidad de la cristiandad. En segundo lugar, quería ofrecer a la nobleza, en especial a la de su Francia natal, un posible cauce para las energías guerreras que todavía se empleaban con demasiada frecuencia en la destrucción de los campos. El momento era muy propicio, ya que el concilio de Clermont se había ocupado ampliamente de la tregua de Dios, esa ingeniosa invención con la que durante medio siglo la Iglesia se había esforzado en limitar la guerra feudal. Además de clérigos, también un gran número de nobles de menor categoría habían acudido a Clermont; a éstos fue principalmente a los que, en el último día del concilio, se dirigió el papa.

Urbano ofreció fabulosas recompensas a los que tomaran parte en la cruzada. El caballero que con intención piadosa tomara la cruz obtendría la remisión de las penas temporales de todos sus pecados y si moría en batalla todos sus pecados seríanle perdonados. Además de las espirituales también había recompensas materiales. La superpoblación no se daba sólo entre el campesinado; una de las razones de la perpetua guerra entre los nobles era precisamente una escasez efectiva de tierra. Los hijos más jóvenes por lo común carecían de patrimonio y se veían obligados a conquistar su propia fortuna. Según una de las narraciones, el mismo Urbano comparó la pobreza en que se hallaban muchos nobles con la prosperidad de que gozarían cuando hubieran

conquistado nuevas tierras en el sur. Prescindiendo del hecho de si Urbano realizó o no esta comparación, no deja de ser cierto que este aspecto pesó en el ánimo de muchos cruzados. De todos modos, es cierto que entre los prelados, sacerdotes y nobles que oyeron la exhortación de Urbano en Clermont, ya había algo que no era simplemente la esperanza de un beneficio personal, fuera éste de carácter material o espiritual. La asamblea, a medida que escuchaba, fue presa de viva emoción. Millares de ellos exclamaron: *«Deus le volt!»* —«¡Dios lo quiere!» Agrupándose alrededor del papa y arrodillándose ante él le pedían les dejara tomar parte en la guerra santa. Un cardenal se arrodilló y empecó a recitar el *Confiteor* en nombre de toda la multitud y mientras lo repetían con él muchos rompieron a llorar y fueron presa de temblores convulsivos. Durante unos momentos reinó en esta asamblea, predominantemente aristocrática, una atmósfera de entusiasmo colectivo que después sería normal en los contingentes de la gente del pueblo que se formarían.

El llamamiento de Clermont fue sólo el principio de una agitación que fue continuada al mismo tiempo por muchos predicadores. La cruzada siguió predicándola a la nobleza el mismo Urbano, quien pasó varios meses viajando por Francia con esta finalidad, y por los obispos que habían regresado de Clermont a sus diócesis. También fue predicada al pueblo en general por un gran número de *prophetae,* hombres que sin tener ninguna autorización oficial contaban con el prestigio que siempre había rodeado a los ascetas obradores de prodigios. El más célebre fue Pedro el Ermitaño. Nacido cerca de Amiens, había dedicado toda su vida al ascetismo, primero como monje y después como eremita. Iba descalzo y nunca había probado ni carne ni vino. Hombre delgado de luenga barba gris, poseía una presencia impresionante y una gran elocuencia; según el testimonio de los que le conocieron, sus obras y palabras parecían casi divinas. Ejerció una irresistible atracción sobre las masas, y el pueblo le rodeaba pugnando por conseguir un pelo del asno que montaba para guardarlo como reliquia. Proliferaron los mitos acerca de su vida. Se decía que, incluso antes de que el papa hubiese hablado, Pedro había estado en Jerusalén, en donde en la iglesia del Santo Sepulcro el Señor se le había aparecido encargándole la misión de promover la cruzada; y parece que el mismo Pedro contribuyó al mito llevando consigo una carta celestial por todos los lugares por donde predicaba. A medida que pasaba por el norte de Francia se formaba una hueste de cruzados; la gente se apresuraba a vender sus bienes para comprar armas y equipo de viaje; después, al carecer de medios de subsistencia empezaron a desplazarse. En marzo de 1096 —cuatro meses antes de que estuviera preparada la cruzada oficial de los barones— Pedro penetró en territorio alemán al frente de las huestes que había inspirado. Entre tanto otras bandas se estaban formando

alrededor de otros caudillos en el norte de Francia, Flandes y en el valle del Rhin.

El ejército que el papa había soñado debía estar conformado por caballeros con sus vasallos, todos ellos preparados para la guerra y debidamente pertrechados; y la mayoría de los nobles que respondieron a las exhortaciones papales se adiestraron de una manera apropiada y metódica para la campaña. Por su parte las bandas reunidas por la predicación de los *prophetae* estaban constituidas por gente cuya falta de preparación militar sólo era igualada por su impetuosidad. No tenían razón para esperar y sí para apresurarse. Casi todos eran pobres y provenían de aquellas regiones superpobladas en las que la suerte de los pobres era una perpetua calamidad. Además durante la década 1085-1095 la vida había sido mucho más difícil que de costumbre. Precisamente en el nordeste de Francia y en Alemania occidental habían ocurrido una serie ininterrumpida de inundaciones, sequías y hambres. A partir del año 1089 la población también había estado sometida al temor de una plaga particularmente desagradable que repentinamente y sin ninguna causa aparente azotaba las ciudades y pueblos, llevando una terrible muerte a la mayoría de los habitantes. Las reacciones de la masa a esas calamidades habían sido las acostumbradas: la gente se había congregado en grupos devotos y penitentes alrededor de los ermitaños y de otros santos, embarcándose en una búsqueda colectiva de la salvación. La repentina aparición de los *prophetae* predicando la cruzada daba a estas masas afligidas la oportunidad de formar grupos salvacionistas en una escala mucho más amplia y al mismo tiempo de escapar de tierras en las que la vida se había hecho intolerable. Hombres y mujeres se apresuraron a adherirse al nuevo movimiento. A menudo familias enteras partieron juntas, con los niños y enseres de la casa cargados en carretas. A medida que las bandas crecían su número se veía aumentado por toda clase de aventureros: monjes, renegados, mujeres disfrazadas de hombre y toda la calaña de bribones y ladrones.

Para esas bandas la cruzada significaba algo muy distinto de lo que significaba para el papa. *Los pauperes,* como les designan los cronistas, no estaban muy interesados en ayudar a los cristianos de Bizancio; lo que les importaba era la captura y ocupación de Jerusalén. La ciudad santa del mundo para los cristianos había estado durante cuatro siglos y medio en manos de los musulmanes, y aunque parece que la posibilidad de reconquistarla había tenido poca importancia en los planes originales de Urbano, fue precisamente esta perspectiva la que embriagó a las masas de los pobres. A sus ojos la cruzada era una peregrinación militante y armada, la más grande y sublime de las peregrinaciones. Durante siglos la peregrinación al Santo Sepulcro había sido considerada como una forma singularmente eficaz de penitencia y durante

el siglo XI tales peregrinaciones habían sido emprendidas colectivamente: los peregrinos preferían viajar no individualmente o en pequeños grupos sino organizados jerárquicamente bajo las órdenes de un guía. Algunas veces —especialmente en 1033 y 1064— habían tenido lugar peregrinaciones masivas de centenares de personas. Al menos en 1033 los más numerosos en partir fueron los pobres y entre ellos hubo muchos que marcharon con la intención de quedarse en Jerusalén hasta su muerte. También en la cruzada, los pobres, o muchos de ellos, no pensaban en el retorno a sus hogares: pretendían conquistar Jerusalén al infiel y convertirla en una ciudad cristiana. Todos los que tomaron parte en la cruzada llevaban una cruz cosida en la parte exterior del vestido —la primera insignia llevada por un ejército en los tiempos post-clásicos, y primer paso hacia los modernos uniformes militares—; pero, mientras que para los caballeros esta cruz era un símbolo de la victoria cristiana en una expedición militar de corta duración, los pobres preferían pensar en el dicho «¡Toma la cruz y sígueme!». Para ellos la cruzada era sobre todo una *imitatio Christi* colectiva, un sacrificio en masa que debía ser premiado con un apoteosis en Jerusalén.

En efecto, la Jerusalén que obsesionaba la imaginación de los cruzados no era solamente una ciudad terrenal sino el símbolo de una esperanza prodigiosa. Ya había sido así desde que empezó a tomar forma el ideal mesiánico de los hebreos en el siglo VIII a. C. Por boca de Isaías el Señor ya había prometido a los hebreos:

> Alegraos con Jerusalén y jubilad con ella todos los que la amáis... para que maméis y os saciéis... del pecho de su gloria. Pues así dice Yahvéh: He aquí que dirijo hacia ella como un río la paz y como torrente desbordado las riquezas de los pueblos, y sus niños serán llevados sobre la cadera y acariciados sobre las rodillas. Como cuando a uno le consuela su madre, así os consolaré; en Jerusalén seréis consolados.

En las profecías posteriores al exilio y en los apocalipsis el reino mesiánico es imaginado como centrado en una Jerusalén futura que ha sido reconstruida con gran magnificencia. Todas esas antiguas profecías judías vinieron a fortalecer el gran significado emotivo que en todo caso hubiera tenido Jerusalén para los cristianos medievales. Cuando, una generación después, un monje redactó la exhortación que imaginó había pronunciado Urbano en Clermont, hizo que el papa hablara de la ciudad santa no simplemente como lugar ilustre a causa de la venida, pasión y ascensión de Cristo sino también como «el ombligo del mundo, la tierra fértil sobre todas, otro paraíso de delicias», «la ciudad real situada en el centro del universo», ahora cautiva, clamando ayuda, anhelando su liberación. Además, incluso para los teólogos, Jerusalén era también una «figura» o símbolo de la ciudad celestial «semejante a una piedra preciosísima» que, según el libro del Apocalipsis, debía

sustituirla al final de los tiempos. Como hicieron notar los contemporáneos, en las mentes de la gente sencilla la idea de la Jerusalén terrestre se transformaba y confundía tanto con la Jerusalén celestial que la ciudad palestina parecía un reino milagroso, abundante en bendiciones materiales y espirituales. Cuando las masas de pobres iniciaron en su largo peregrinar, los niños exclamaban a la vista de cada ciudad y castillo: «¿Es esto Jerusalén?»; mientras arriba, en el cielo, se creía ver una ciudad misteriosa hacia la cual avanzaban apresuradamente grandes multitudes.

Mientras que en el norte de Francia, Flandes y el valle del Rhin los pobres se organizaban en bandas autónomas, en Provenza —otra región densamente poblada y muy urbanizada— engrosaron el ejército del conde Raimundo de Tolosa. En este ejército demostraron una exaltación tan intensa como la existente en las bandas que habían seguido a los *prophetae*. Tanto en el norte como en el sur, los pobres que iban a la cruzada se consideraban como la élite de los cruzados, el pueblo elegido de Dios en oposición a los barones que no lo habían sido. Y cuando, en un momento crítico del sitio de Antioquía, San Andrés trajo la buena nueva de que la santa lanza estaba sepultada en una de las iglesias de la ciudad se le apareció precisamente a un pobre campesino provenzal. El campesino, consciente de su inferioridad, dudaba en transmitir la noticia a los nobles caudillos, pero fue confortado por el santo: «Dios te ha elegido a ti (hombre pobre) entre todos los pueblos, del mismo modo que a una espiga de trigo en un campo de avena, ya que en mérito y gracia sobrepasas a todos los que te han precedido y a todos los que vendrán después de ti, del mismo modo que el oro es más valioso que la plata.» Raimundo de Aguilers, que relata la historia, es uno de los cronistas que más comparte la opinión de los pobres. Le parece natural que cuando algunos pobres perecen se encuentren entre sus omoplatos cruces milagrosas; y cuando habla de la *plebs pauperum,* lo hace siempre con cierto respeto, como si de los elegidos del Señor se tratara.

La auto-exaltación de los pobres aparece todavía más claramente en los curiosos relatos, mitad historia y mitad leyenda, que se cuentan de los llamados «tafures». Una gran parte —probablemente la inmensa mayoría— de la cruzada del pueblo pereció en su viaje por Europa, pero sobrevivieron los suficientes como para formar en Siria y Palestina un grupo de vagabundos —parece que esto es precisamente lo que significa el misterioso nombre de «tafur». Descalzos, melenudos, vestidos con harapos de arpillera, cubiertos de mugre y de llagas, comiendo raíces, hierba y a veces también los cuerpos asados de sus enemigos, los tafures componían una banda tan feroz que región que atravesaran estaba destinada a la devastación. Demasiado pobres para poder comprar espadas y lanzas, empuñaban mazas cargadas con plomo, pa-

los puntiagudos, cuchillos, hachas, palas, hazadones y hondas. Cuando atacaban en batalla rechinaban los dientes como si quisieran dar a entender que se comerían a sus enemigos vivos o muertos. Los musulmanes que se enfrentaban a los barones con toda valentía, se atemorizaban ante los tafures, a los que llamaban «no francos, sino demonios vivientes». Los mismos cronistas cristianos —clérigos o caballeros cuyo interés se centraba en las hazañas de los príncipes—, aunque admitían la efectividad de los tafures en la batalla, les consideran con desprecio y molestia. Pero, si se lee un escrito épico en lengua vernácula y desde el punto de vista de los pobres, los tafures aparecen como un pueblo santo y «mucho más digno que los caballeros».

En el escrito al que hacíamos referencia los tafures tienen un rey, *le roi Tafur*. Se dice que había sido un caballero normando que se había desprendido de caballo, armas y armadura, a cambio de arpillera y guadaña. Al menos al principio, se trataba de un asceta para quien la pobreza tenía todo el valor místico que le atribuirían san Francisco y sus discípulos. El rey tafur inspeccionaba periódicamente a sus hombres y aquellos a quienes se les encontrara dinero eran automáticamente expulsados de la compañía y enviados a comprar armas para reunirse con el ejército profesional acaudillado por los barones; a su vez, los que por convicción habían renunciado a toda propiedad, eran admitidos como miembros del «colegio» o círculo más íntimo de seguidores. Los tafures creían que, precisamente gracias a su pobreza, estaban destinados a conquistar la Ciudad Santa: «los más pobres la conquistarán: es un signo que mostrará claramente que el Señor Dios no confía en los presuntuosos y carentes de fe.» Pero, aunque los pobres destacaban su pobreza, sus almas estaban llenas de codicia. El botín capturado al infiel no disminuía sus méritos para disfrutar del favor divino sino que servía para probarlo. Después de una feliz escaramuza a las puertas de Antioquía, los pobres provenzales «galopan a caballo entre las tiendas para mostrar a sus compañeros que su pobreza tiene fin; otros, vestidos con dos o tres vestiduras de seda, loaban a Dios como dador de la victoria y de los dones». Cuando el rey tafur dirige el asalto final contra Jerusalén grita: «¿Dónde están los pobres que desean riqueza?, ¡que vengan conmigo!... Pues hoy, con el favor de Dios, conquistaré lo suficiente para cargar muchos mulos.» Más adelante, cuando los musulmanes sacan sus tesoros fuera de los muros de la ciudad capturada en un esfuerzo para llevar a los cristianos a combatir al aire libre, vemos que los tafures son incapaces de resistir. «¿Estamos en una prisión?», grita el rey, «¡nos traen un tesoro y no nos atrevemos a cogerlo!... ¿Qué me importa morir si hago lo que quiero?» E, invocando a san Lázaro —el Lázaro de la parábola, a quien los pobres de la Edad Media habían hecho su patrón—, conduce a sus huestes fuera de la ciudad y a la catástrofe.

Los tafures en cada ciudad conquistada capturaban como botín todo lo que podían conseguir, violaban a las mujeres musulmanas y se entregaban a matanzas indiscriminadas. Los jefes oficiales de la cruzada no ejercían ninguna autoridad sobre ellos. Cuando el emir de Antioquía protestó por el canibalismo de los tafures, sólo pudieron defenderse diciendo: «Entre todos nosotros no podemos amansar al rey Tafur.» De hecho parece que los barones estaban algo amedrentados por los tafures y tenían buen cuidado de ir bien armados cuando se encontraban con ellos. No hay por qué dudar de que todo esto sea verdad; pero en las historias relatadas desde el punto de vista de los pobres los príncipes ven al rey tafur no tanto con temor como con humildad, e incluso reverencia. Encontramos al rey tafur urgiendo a los irresolutos barones a atacar Jerusalén: «Señores míos, ¿qué vamos a hacer? Estamos demorando en exceso nuestro asalto a esta ciudad y a su raza demoníaca. Nos estamos comportando como falsos peregrinos. Si sólo dependiese de mí y de los pobres, los paganos encontrarían en nosotros los peores enemigos que jamás han tenido.» Los príncipes quedan tan impresionados que le piden dirija el primer ataque; y cuando, cubierto de heridas, es retirado del campo de batalla, se reúnen ansiosamente a su alrededor. Ahora bien, el rey tafur nos es presentado como algo más que un temible guerrero. A menudo aparece estrechamente asociado con un *propheta* —en una versión se trata de Pedro el Ermitaño, en otra de un falso obispo que lleva el emblema que los pobres hicieron suyo, la Santa Lanza. Y él mismo posee claramente una cualidad que le ubica sobre todos los príncipes. En la historia partidaria de los pobres, cuando Godofredo de Bouillon ha de ser proclamado rey de Jerusalén, los barones eligen al rey tafur como «el principal» para llevar a cabo la coronación. Y lo hace dando a Godofredo un ramo de espino en memoria de la coronación de espinas: Godofredo le rinde homenaje y jura guardar Jerusalén como un feudo del rey tafur y de Dios. Y cuando los barones, considerando que su ausencia ya ha sido demasiado larga, deciden regresar a sus territorios y a sus esposas, el rey tafur, deseando que Jerusalén no quede abandonada, decide quedarse con su ejército de pobres, y defender así al nuevo rey y su reino. En esos incidentes puramente imaginarios el rey-mendigo se convierte en el símbolo de la inmensa e irracional esperanza que había conducido a la *plebs pauperum* a través de indecibles sufrimientos hasta la Ciudad Santa.

La realización de esta esperanza exigía gran sacrificio humano: no sólo la autoinmolación de los cruzados sino también la matanza de los infieles. Y aunque el papa y los príncipes deseaban una campaña de objetivos limitados, la realidad de la lucha tendió constantemente a convertirse en lo que el pueblo deseaba: una guerra para exterminar a «los hijos de puta», «la raza de Caín», como el rey tafur llamaba a los

musulmanes. No fue inusitado entre los cruzados el imponer a todos los pobladores de una región la elección entre convertirse inmediatamente al cristianismo o ser muertos —«habiendo conseguido lo cual, nuestros francos volvían llenos de alegría». La caída de Jerusalén fue seguida de una gran matanza; a excepción del gobernador y de su guardia personal, quienes consiguieron comprar sus vidas y ser escoltados fuera de la ciudad, todos los musulmanes —hombres, mujeres y niños— fueron asesinados. En el alrededor del templo de Salomón «los caballos caminaban en sangre hasta las rodillas, mejor dicho, hasta las bridas. Fue un justo y hermoso juicio de Dios que el mismo lugar que había infligido blasfemias contra Dios recibiera ahora la sangre de los que las habían proferido». Por lo que respecta a los judíos de Jerusalén, cuando se refugiaron en su sinagoga principal, el edificio fue incendiado y perecieron quemados vivos. Sollozando de gozo y cantando cánticos de alabanza los cruzados marcharon en procesión hasta la iglesia del Santo Sepulcro. «Oh nuevo día, nuevo día y exultación, nueva y perdurable alegría... Este día, famoso en los siglos futuros, ha convertido todos nuestros sufrimientos y dificultades en alegría y exultación; este día, la confirmación del cristianismo, la aniquilación del paganismo, la renovación de nuestra fe.» Pero un pequeño grupo de infieles todavía sobrevivía: se habían refugiado en lo alto de la mezquita de al-Aqsa. El célebre cruzado Tancredo les había prometido la vida a cambio de un fuerte rescate, dándoles su enseña como salvoconducto. Pero Tancredo no pudo hacer otra cosa que contemplar impotente cómo los soldados escalaban los muros de la mezquita y decapitaban a todos los hombres y mujeres a excepción de los que se arrojaban al vacío.

Si tenemos en cuenta esos sucesos nos parecerá bastante natural que la primera gran matanza de judíos europeos tuviera lugar también durante la primera cruzada. El ejército cruzado oficial, formado por los barones y sus soldados, no tuvo parte en esta matanza, llevada a cabo únicamente por las hordas reunidas por la predicación de los *prophetae*. Un cronista observa que cuando nació la cruzada, «la paz se estableció firmemente en todas partes y los judíos fueron atacados al mismo tiempo en las ciudades en donde vivían». Se nos dice que ya en el mismo inicio de la agitación en favor de la cruzada las comunidades judías de Ruen y de otras ciudades francesas debieron optar entre la conversión o la matanza. Pero fue en las ciudades episcopales a lo largo del Rhin donde tuvieron lugar los ataques más violentos. Aquí, como a lo largo de todos los caminos comerciales de Europa occidental, los comerciantes judíos se habían asentado durante siglos; y gracias a su utilidad económica siempre habían disfrutado del favor especial de los arzobispos. Pero, hacia finales del siglo XI, en todas esas ciudades la tensión entre los ciudadanos y sus señores eclesiásticos empezaba a

originar una turbulencia social general. Se trataba de una atmósfera que sería tan favorable para los *prophetae* de la cruzada como poco después para Tanchelmo.

A principios de mayo de 1096 los cruzados que acampaban a las puertas de Speyer planearon atacar a los judíos en su sinagoga en el sábado. Pero fracasaron y sólo consiguieron asesinar una docena de judíos en las calles. El obispo protegió al resto en su castillo e hizo castigar a algunos de los asesinos. En Worms los judíos fueron menos afortunados. También aquí pidieron la ayuda del obispo y de los burgueses importantes, pero éstos fueron incapaces de protegerlos cuando llegaron los hombres de la cruzada popular y condujeron a la plebe de la ciudad contra el barrio judío. La sinagoga y las casas fueron saqueadas; siendo asesinados todos los adultos que rehusaron el bautismo. En lo que respecta a los niños, algunos fueron asesinados, y otros fueron prendidos para ser bautizados y educados como cristianos. Algunos judíos se habían refugiado en el castillo del obispo y cuando también éste fue atacado el clérigo se ofreció a bautizarles para que salvaran sus vidas; pero toda la comunidad prefirió suicidarse. Parece ser que perecieron en Worms un total de unos ochocientos judíos.

En Mainz, donde vivía la comunidad judía más numerosa de Alemania, los acontecimientos tomaron un curso parecido. También allí los judíos fueron protegidos en un principio por el arzobispo, el señor laico principal y los burgueses ricos; pero al fin se vieron obligados por los cruzados, apoyados por la plebe ciudadana, a elegir entre el bautismo o la muerte. El arzobispo y todo su estado mayor huyeron temiendo por sus vidas. Perecieron más de un millar de judíos; algunos suicidándose y otros a manos de los cruzados. Partiendo de las ciudades del Rhin, una banda de cruzados llegó a Trier. El arzobispo pronunció un sermón pidiendo que los judíos fueran perdonados; pero a resultas de este sermón también él debió huir de la iglesia. Aunque algunos judíos se bautizaron, la mayoría pereció. Los cruzados se dirigieron a Metz, donde asesinaron a algunos judíos más, y hacia mediados de junio regresaron a Colonia. La comunidad judía se había ocultado en los pueblos vecinos; pero fueron descubiertos por los cruzados y asesinados por centenares. Entre tanto otras bandas de cruzados, que habían proseguido su marcha hacia el este, habían obligado a bautizarse a las comunidades de Regensburg y Praga. Se estima que durante los meses de mayo y junio de 1096 perecieron un número de judíos que oscila entre los cuatro y ocho mil.

Fue el principio de una tradición. Cuando en 1146 el rey Luis VII y la nobleza francesa preparaban la segunda cruzada, el populacho asesinó a los judíos en Normandía y en Picardía. Entre tanto un monje renegado llamado Rodolfo marchó de Hainaut hasta el Rhin, donde exhortó a las masas para que se unieran en una cruzada popular y co-

menzaron por matar a los judíos. Como en tiempos de la primera cruzada, el pueblo estaba desesperado por el hambre. Se creía que Rodolfo obraba milagros y recibía revelaciones divinas, igual como había sucedido con todos los *prophetae* anteriores; y las masas hambrientas acudieron a él. Una vez más las ciudades episcopales —Colonia, Mainz, Worms, Speyer y esta vez también Estrasburgo, así como Würzburg al paso de la cruzada— con sus luchas intestinas demostraron ser el campo más fértil para la agitación antijudía. Desde estas ciudades el movimiento se extendió a muchas otras ciudades de Alemania y Francia. Los judíos, como ya habían hecho medio siglo antes, pidieron protección a los obispos y a los burgueses ricos. Estos hicieron todo lo que pudieron, pero el populacho se encontraba en abierta insurrección pareciendo inevitable una nueva catástrofe para los judíos. En este momento intervino san Bernardo y, con todo el peso de su prestigio, insistió en que la matanza debía terminar.

El mismo san Bernardo, con toda su extraordinaria reputación como santo y obrador de milagros, apenas pudo conjurar la furia popular. Cuando en Mainz se enfrentó con Rodolfo y, como abad, le ordenó que regresara a su monasterio, el pueblo estuvo a punto de tomar las armas para defender a su *propheta*. De allí en adelante las matanzas de judíos se convertirían en característica normal de las cruzadas populares, a diferencia de las de los caballeros; y la razón es clara. Pese a que los *pauperes* se distribuían los bienes de los judíos que mataban (igual que hacían los de los musulmanes), el botín no era ciertamente su principal finalidad. Un cronista hebreo nos recuerda que durante la segunda cruzada los cruzados exhortaban a los judíos: «Uníos a nosotros para formar un solo pueblo»; y parece fuera de toda duda que cualquier judío podía salvar su vida y propiedades aceptando el bautismo. Por otra parte se decía que todos los que mataran a un judío que se negara a ser bautizado recibirían el perdón de todos sus pecados; y no faltaban los que se consideraban indignos de empezar una cruzada si no habían matado a uno de tales judíos. Algunos de los comentarios de los mismos cruzados han sobrevivido hasta nuestros días: «Hemos emprendido una larga marcha para combatir a los enemigos de Dios en el Oriente, mas detrás, ante nuestros propios ojos, se encuentran sus peores enemigos, los judíos. Primero debemos exterminarlos.» Otro: «Sois los descendientes de los que condenaron y asesinaron a nuestro Dios. Además Dios mismo dijo: 'Vendrá el día en que mis hijos vengarán mi sangre'. Nosotros somos sus hijos y tenemos la misión de tomar venganza en vosotros, pues os habéis mostrado obstinados y blasfemos hacia él... (Dios) os ha abandonado y ha vuelto su faz hacia nosotros para hacernos suyos.»

Se expresa aquí inequívocamente la misma convicción que quiso convertir la primera cruzada en una aniquilación del Islam.

Capítulo 4
LOS SANTOS CONTRA LAS HUESTES DEL ANTICRISTO

Salvadores de los Ultimos Días

Aunque las noticias que poseemos de ese período primitivo son escasas, nos bastan para advertir la gran influencia que en las cruzadas populares ejercía el fermento escatológico. Los *pauperes* se consideraban como los autores de la prodigiosa consumación hacia la que se encaminaban todas las cosas desde el principio del tiempo. En todas partes veían los «signos» que debían señalar el principio de los últimos días, y oían cómo «la última trompeta proclamaba la venida del justo juez». Parecían fascinados sobre todo por la profecía del gran emperador que en los últimos días debía dirigirse hacia Jerusalén; y parece que hicieron todo lo que estaba de su parte para convencerse de que eran conducidos realmente por este misterioso monarca.

Originariamente, en las profecías griegas que circulaban por Oriente, el último emperador debía ser un emperador romano con sede en Constantinopla. Pero cuando en el siglo VIII el *Pseudo-Methodius* fue traducido al latín en París, aparecieron diversas interpretaciones. Era de esperar que cuando el emperador de los últimos días ocupara un lugar en las fantasías escatológicas de Occidente dejara de ser bizantino. Desde el punto de vista de Europa occidental el emperador de Constantinopla era una figura muy remota y borrosa. Por otra parte,

Occidente se había persuadido de que la adquisición por Carlomán del título imperial demostraba una resurrección del imperio romano. El vacío dejado por la deposición del último emperador de Occidente, después de haber permanecido sin llenarse durante más de tres siglos, parecía quedar magníficamente cubierto cuando el día de Navidad del año 800, Carlos, rey de los francos y de los lombardos, fue coronado emperador romano en San Pedro de Roma. A partir de este momento fue posible concebir al emperador de los últimos días como un monarca occidental, y esto a pesar de que Carlomán no dejó ningún territorio imperial tras de sí. Tanto en la parte de los dominios de Carlomán que sería Francia, como en la que sería Alemania, los hombres continuaron soñando un gran emperador que debía surgir en medio de ellos y en el que se cumplirían las profecías sibilinas.

Hacia fines del siglo XI y a medida que iba tomando forma la idea de una cruzada, esas fantasías adquirieron una nueva proximidad y urgencia. Pocos años antes de la primera cruzada, Benzo, obispo de Alba, profetizó que Enrique IV, rey de Alemania y emperador romano, conquistaría Bizancio, vencería al infiel y marcharía sobre Jerusalén. Allí encontraría al Anticristo, al que destruiría; después de esta victoria reinaría sobre un imperio universal hasta el fin del mundo. Por provenir de un prelado muy politizado, ardiente partidario del emperador en su lucha con el papado, tales palabras no deben quizá tomarse demasiado literalmente; pero cuando, poco después, las turbas de los *pauperes* se reunían para la cruzada en una atmósfera de febril excitación, las antiguas profecías sibilinas reaparecieron dotadas de un extraordinario dinamismo. Como señaló desdeñosamente un culto abad, gracias a las actividades de los falsos profetas el pueblo estaba lleno de historias sobre la presunta resurrección de Carlomán a fin de conducir la cruzada.

De hecho se habían ido acumulando gran cantidad de leyendas sobre la formidable figura del primer carolingio. Se consideraba a Carlomán sobre todo como el heroico campeón de Cristo, incansable defensor de la cristiandad contra las huestes del Islam; y hacia mediados del siglo XI era voz popular que había capitaneado una cruzada hasta Jerusalén, haciendo huir a los infieles y reinstalando a los cristianos expulsados anteriormente. Más de un cronista nos explica que los cruzados de 1096 caminaban por los mismos caminos que Carlomán hizo construir en aquella ocasión. Muchos creían también que Carlomán no había muerto, sino que dormía —ya en su túmulo de Aachen o dentro de alguna montaña— hasta que le llegara la hora de volver al mundo de los hombres. A los predicadores populares en favor de la cruzada no les resultaba difícil combinar tales historias con las profecías sibilinas y hacer ver al pueblo en Carlomán al gran emperador que, desperezándose de su sueño, destruiría el poder del

Islam y establecería la era de bendición que precedería al fin. ¿Se convirtió *Carolus redivivus*, a manos de los *prophetae*, en un rey-mendigo y patrono de los pobres, comparable con el rey tafur, quien, sin dinero, era «el principal» y podía hacer de Jerusalén un don? No lo sabemos; pero los pobres eran ciertamente capaces de transformar al emperador durmiente del *Pseudo-Methodius*, según sus propias ilusiones, en un salvador que no sólo aniquilaría al infiel sino que socorrería y levantaría a los humildes. Lo hicieron muy a menudo en los siglos posteriores y pudieron muy bien haberlo hecho ya en tiempos de la primera cruzada.

Los *pauperes* consideraban tan imprescindible la figura del último emperador para la realización de sus esperanzas más íntimas que le vieron no sólo en el fantasma de Carlomán resucitado sino a veces en los hombres vivos, en los mismos caudillos de la cruzada. La gigantesca imagen mesiánica fue proyectada en Godofredo de Bouillon, duque de la baja Lorena, en el político Raimundo de Saint-Giles, conde de Tolosa, quizá también en el caballero normando convertido, según se decía, en el rey tafur. Pero, sobre todo, parece claro que el hombre que inspiró las grandes matanzas de judíos en las ciudades del Rhin, Emico o Emmerich, conde de Leiningen, se impuso a sus seguidores como el emperador de los Ultimos Días. Se trataba de un barón feudal de notable ferocidad que pretendía haber sido llevado a tomar la cruz movido por visiones y revelaciones de Dios. Un día un mensajero de Cristo vino a él y le hizo una señal en su carne —sin duda la señal tradicional de la elección divina, la cruz sobre o entre los omóplatos, que se creía había marcado a Carlomán y debía señalar también al último emperador. Emico pretendía que esta señal era una promesa de que el mismo Cristo le conduciría a la victoria y que a su debido tiempo colocaría una corona sobre su cabeza; esta coronación debía tener lugar en la parte del sur de Italia que había sido gobernada por el emperador bizantino. ¿Qué puede significar todo esto sino que este insignificante señor alemán estaba asumiendo la función que el obispo Benzo había intentado en vano imponer al emperador Enrique —es decir, que había decidido ser el emperador escatológico que debía unir los imperios oriental y occidental para después marchar sobre Jerusalén? En realidad la expedición de Emico fue muy poco gloriosa. Su banda de *pauperes* —alemanes, franceses, flamencos, loreneses—, atacada y dispersada por los húngaros, nunca llegó al Asia Menor; regresando solo a su hogar. De todos modos, siempre reposó sobre Emico un aura sobrenatural. Años después de su muerte, acaecida en 1117, se suponía que llevaba un cierto tipo de existencia especial en una montaña cercana a Worms, de la que se le había visto salir a veces en medio de una banda armada —leyenda que muestra claramente que

la imaginación popular había insistido en convertirlo en un héroe dormido, que debía volver algún día.

Por lo que se refiere a la segunda cruzada no hay duda sobre quién era el candidato más apropiado para la función de último emperador. En tanto que ningún monarca había tomado parte en la primera cruzada, cuando el papa Eugenio pidió ayuda en favor del agobiado reino de Jerusalén medio siglo después, Luis VII de Francia respondió con entusiasmo. El día de Navidad de 1145 el rey pronunció su voto de cruzado en la abadía real de Saint-Denis en medio de escenas de gran fervor popular. Desde principios de siglo habían circulado nuevas versiones de la *Tiburtina* que hablaban de un futuro rey de Francia que reinaría sobre los dos imperios oriental y occidental y que al fin, como emperador de los últimos días, depondría su corona y vestiduras en el Gólgota. Parece natural que cuando el entusiasmo por la cruzada conmovió una vez más a las poblaciones de Europa occidental la profecía fuese aplicada a Luis VII. Al mismo tiempo que el *propheta* Rodolfo estaba predicando la matanza de los judíos, otros estudiaban con empeño un extraño y misterioso oráculo puesto en circulación también por un *propheta*. Lo que parece claro es que prometía a Luis las ciudades de Constantinopla y «Babilonia» y un imperio en Asia Menor —y añade que cuando se haya alcanzado todo esto su «L» se convertirá en una «C». Estos indicios bastan para indicar todo un programa escatológico. Luis se debía convertir en emperador del oriente, reinando sobre Bizancio. Después debía capturar «Babilonia», que en las profecías sibilinas representaba la capital mística del infiel, el antro de los demonios y la cuna del Anticristo —una especie de contrafigura de la santa ciudad de Jerusalén. Finalmente, se convertiría en «el rey cuyo nombre será C» (como dice la *Tiburtina*) —en otras palabras, un Constante resucitado que debía ser el emperador de los últimos días.

La influencia de este oráculo fue enorme. Parece ser que fue precisamente el estudio de las sibilinas lo que persuadió a Bernardo para que venciera su inicial repugnancia a predicar la cruzada —y sin esta predicación probablemente no hubiera habido cruzada. El oráculo fue estudiado no sólo en Francia sino también en Alemania, cuyo rey, Conrado III, era un cruzado poco dispuesto y en absoluto rival de Luis. El mismo Luis, a pesar de todo su fervor en pro de la cruzada, no estaba nada dispuesto a desempeñar la función escatológica que se le quería imponer. A pesar de ser un rey auténtico y no un mero aficionado a rey, se encontró de todos modos y muy a pesar suyo envuelto en las intrigas y rivalidades políticas que atenazaron a la cruzada desde su nacimiento. De ahí resultó, que, mientras los reyes de Francia y Alemania se dirigían al absurdo sitio de Damasco, los *pauperes* quedaron abandonados, diezmados por las matanzas y el hambre, sin jefes y desorientados, esperando ellos solos el fatal espejismo del reino de los santos.

Las huestes demoníacas

Los *pauperes* que tomaron parte en las cruzadas populares vieron a sus víctimas, lo mismo que a sus jefes, a través de la escatología de la que habían deducido su mito social.

Según las tradiciones juanina y sibilina debían ser eliminados los incrédulos antes de que llegara el Milenio. En cierto sentido el ideal de un mundo completamente cristiano es tan antiguo como el mismo cristianismo. De todos modos, el cristianismo ha seguido siendo, como lo fue en su origen, una religión misionera que ha insistido en el hecho de que la eliminación de los incrédulos ha de lograrse a través de su conversión. Ahora bien, las huestes mesiánicas que empezaron a formarse durante los siglos XI y XII no veían ninguna razón por la que tal eliminación no pudiera llevarse a cabo también por el aniquilamiento físico de los no conversos. En el *Cantar de Roldán*, la famosa obra épica que es la más impresionante expresión literaria del espíritu de la primera cruzada, se expresa sin ambages la nueva actitud:

El emperador ha tomado Zaragoza. Por mil franceses hace escudriñar bien la ciudad, las sinagogas y las mezquitas. A martillazos y hachazos destruyen las imágenes y todos los ídolos: allí no ha de quedar ni maleficio ni sortilegio alguno. El rey cree en Dios, quiere cumplir los ritos, y sus obispos bendicen las aguas. Se conduce a los infieles hasta el baptisterio, y si alguno se resiste a Carlomán, el rey lo envía a la horca o lo hará quemar o matar por el hierro.

A los ojos de los *pauperes* cruzados el castigo de musulmanes y judíos debía ser el primer acto de la batalla final que —como en las fantasías escatológicas de los judíos y de los primeros cristianos— debía culminar en la destrucción del mismo príncipe del mal. Por encima de esas hordas desesperadas, a medida que avanzaban en su obra de destrucción, asomaba la figura del Anticristo. Su sombra gigantesca y terrorífica aparece incluso en las páginas de las crónicas. El Anticristo ha nacido ya; de un momento a otro colocará su trono en el Templo de Jerusalén. Incluso entre los miembros del alto clero había muchos que lo afirmaban. Y aunque todas esas fantasías no tenían nada que ver con los planes del papa Urbano, le fueron atribuidas por los cronistas deseosos de describir la atmósfera en que se gestó la primera cruzada. Es voluntad de Dios —se le hace afirmar a Urbano en Clermont— que por los esfuerzos de los cruzados el cristianismo florezca de nuevo en Jerusalén en estos últimos tiempos, de modo que cuando el Anticristo empiece allí su reinado —como debe suceder pronto— encuentre suficientes cristianos dispuestos a la lucha.

Al otorgar los infieles un papel en el drama escatológico, la imaginación popular los transformó en demonios. En los sombríos días del siglo IX, cuando la cristiandad se encontraba realmente amenazada por

el victorioso avance del Islam, unos pocos clérigos habían concluido con tristeza que Mahoma tuvo que ser el «precursor» de un Anticristo sarraceno y veían en los musulmanes en general a los «ministros» del Anticristo. Ahora bien, cuando la cristiandad lanzó su contraofensiva frente a un Islam ya en retirada, los cantos épicos populares pintaron a los musulmanes como monstruos con dos pares de cuernos (delante y detrás) y les llamaban demonios sin ningún derecho a la vida. Pero aunque el sarraceno (y su sucesor el turco) mantuvo durante largo tiempo en la imaginación popular una cierta cualidad demoníaca, fueron los judíos los que presentaban una apariencia todavía más negativa. Tanto judíos como sarracenos fueron considerados por lo general como muy afines, si no idénticos; pero como los judíos vivían disgregados por toda Europa cristiana, vinieron a desempeñar un papel más importante en la demonología popular. Además lo desempeñaron por mucho más tiempo —con consecuencias que han perdurado durante generaciones y que incluyen la matanza de millones de judíos europeos en pleno siglo XX.

Cuando empezaron a adjudicárseles atributos demoníacos los judíos no eran ni muchísimo menos unos recién llegados a Europa occidental. Después del desgraciado levantamiento contra Roma y de la destrucción de la nación judía en Palestina, emigraciones en masa y deportaciones habían llevado a gran cantidad de judíos a Francia y al valle del Rhin. Aunque en estas tierras no consiguieron ni la eminencia cultural ni la influencia política de sus hermanos de sangre en la España musulmana, su suerte en la alta Edad Media no era especialmente dura. A partir del período carolingio hubo judíos que se dedicaron al comercio entre Europa y el Oriente próximo comerciando artículos de lujo, especias, incienso y marfil tallado; muchos otros judíos eran artesanos. No tenemos ninguna prueba de que en estos primeros tiempos los judíos fueran considerados por sus vecinos cristianos con odio o temor especiales. Por el contrario, las relaciones sociales y económicas entre judíos y cristianos eran armoniosas, y no eran desconocidas las amistades personales y asociaciones comerciales entre ellos. Culturalmente los judíos recorrieron un largo camino para adaptarse a los diversos países en los que habitaban. De todos modos, continuaron siendo judíos, negándose a ser absorbidos por las poblaciones entre las que vivían; este hecho fue decisivo para la suerte de sus descendientes.

Esta negativa a ser asimilados, que se ha repetido durante tantas generaciones de judíos desde las primeras dispersiones en el siglo VI a. de C., representa un fenómeno muy extraño. A excepción, en cierta medida, de los gitanos, parece que no hay ningún otro pueblo que, disperso por todas partes, sin tener ni territorio ni nacionalidad propios, ni tan siquiera una gran homogeneidad étnica, haya sobrevivido indefinidamente como entidad cultural. Parece que la solución

de este rompecabezas sociológico hemos de buscarla en la religión judía, la cual no sólo enseña —como la cristiana y la mahometana— a sus miembros a considerarse como el pueblo elegido de un solo y omnipotente Dios, sino también a pensar que los infortunios comunitarios más abrumadores —derrota, dispersión, humillación— son otras tantas pruebas del favor divino, otras tantas garantías de la futura bendición comunitaria. Parece que lo que hizo que los judíos siguieran siendo judíos fue su absoluta convicción de que la diáspora no era más que una expiación preliminar del pecado comunitario, una preparación para la venida del mesías y para el retorno a una tierra santa transfigurada —*incluso cuando*, después del colapso final del estado judío, muchos de ellos empezaron a pensar que esta consumación pertenecía a un futuro remoto e indefinido. Además, con el propósito de asegurar la supervivencia de la religión judía, se elaboró un código ritual que impedía prácticamente que los judíos se mezclaran con los demás. Se prohibió el matrimonio con los no judíos y se pusieron grandes dificultades al hecho de comer con no judíos; el mero hecho de leer un libro no judío era considerado ya como pecado.

Todas estas circunstancias quizá basten para explicar por qué los judíos siguieron formando después de tantos siglos de dispersión una comunidad claramente reconocible, unida por un intenso sentimiento de solidaridad, algo reservada en su actitud respecto a los extraños y abrazada celosamente a los tabús que habían sido ideados con la única finalidad de acentuar y perpetuar su exclusivismo. Por otra parte, parece que esta tendencia conservadora y exclusivista no es razón suficiente del continuo y particularmente intenso aborrecimiento que el cristianismo (y sólo el cristianismo) ha tenido contra los judíos mucho más que contra cualquier otro «exogrupo». La razón para este aborrecimiento debemos buscarla en la imagen completamente fantástica de los judíos que repentinamente captó la imaginación de las nuevas masas en tiempos de las primeras cruzadas.

La enseñanza católica oficial había preparado el terreno. La Iglesia siempre había tenido la inclinación a considerar a la sinagoga como peligrosa en su influencia e incluso como rival en potencia, y nunca había dejado de dirigir una vigorosa polémica en contra del judaísmo. Durante generaciones los laicos se habían acostumbrado a oír cómo los judíos eran condenados duramente desde el púlpito: perversos, de dura cerviz e ingratos porque se habían negado a admitir la divinidad de Cristo, portadores también del monstruoso pecado hereditario de la muerte de Cristo. Además la tradición escatológica había asociado desde hacía tiempo inmemorial a los judíos con el Anticristo. Ya desde los siglos II y III los teólogos habían pronosticado que el Anticristo sería un judío de la tribu de Dan; y esta idea se hizo tan común que en la Edad Media fue aceptada por escolásticos tales como Santo To-

más de Aquino. Se sostenía que el Anticristo nacería en Babilonia, crecería en Palestina, amaría a los judíos más que a ningún otro pueblo, les reconstruiría el Templo y les reuniría de la disgregación. Por su parte, los judíos serían los más fieles seguidores del Anticristo, aceptándole como el mesías que iba a restaurar la nación. Y, aunque algunos teólogos consideraban la posibilidad de una conversión general de los judíos, otros sostenían que su ceguera duraría siempre y que en el juicio final serían enviados, junto con el mismo Anticristo, a sufrir los tormentos del infierno por toda la eternidad. En el compendio que acerca del Anticristo publicó Adso de Montier-en-Der en el siglo X y que fue la última palabra sobre la materia durante toda la Edad Media, el Anticristo, aunque seguía siendo un judío de la tribu de Dan, resultaba todavía más misterioso y siniestro. Ahora debía ser el vástago de una ramera y un despreciable desgraciado; además, en el momento de su concepción, el espíritu del diablo había de entrar en el seno de la prostituta, asegurando de este modo que el niño fuese auténtica encarnación del mal. Más adelante su educación debía correr a cargo de brujos y magos, que le iniciarían en la magia negra y en toda iniquidad.

Cuando en la baja Edad Media las masas recogieron las antiguas profecías escatológicas, esas fantasías fueron tratadas con toda seriedad y elaboradas en una extraña mitología. Del mismo modo que la figura humana del Anticristo tendía a fundirse con la figura demoníaca de Satanás, los judíos aparecieron como demonios y esclavos de Satanás. En el teatro y en la pintura se les representaba muy a menudo como demonios con cuernos y barbas de macho cabrío, mientras que en la vida real las autoridades laicas y eclesiásticas trataron de obligarles a que llevaran cuernos en sus sombreros. Como unos demonios más, fueron imaginados y representados estrechamente asociados a las criaturas que simbolizan la obscenidad y la lujuria: bestias cornudas, cerdos, ranas, gusanos, serpientes y escorpiones. Y a la inversa, se solía atribuir a Satanás rasgos judíos, denominándole «padre de los judíos». El populacho estaba convencido de que los judíos adoraban a Satanás en la sinagoga bajo la forma de un gato o de un sapo, invocando su protección con la práctica de la magia negra. Igual que su presunto señor, se pensaba que los judíos eran demonios de destrucción cuyo único objeto era acabar con los cristianos y con la cristiandad: *«dyables d'enfer, ennemys du genre humain»*, como son llamados en los autos sacramentales franceses.

Y si el poder de los judíos parecía mayor que nunca, sus maldades más atroces y sus embrujos más funestos, ello era indicio de que el fin estaba muy próximo. Se creía que, preparándose para la lucha final, los judíos practicaban secretos y grotescos torneos en los que, como soldados del Anticristo, se ejercitaban en el uso del puñal. Incluso las

diez tribus perdidas de Israel, que Commodiano había visto como el futuro ejército de Cristo, fueron identificadas con las huestes del Anticristo, los pueblos de Gog y Magog —pueblos a los que el *Pseudo-Methodius* describe alimentándose de carne humana, cadáveres, niños arrancados del seno de sus madres, y también de escorpiones, serpientes y repugnantes reptiles. Se escribieron obras teatrales mostrando cómo los demonios judíos ayudarían al Anticristo a conquistar el mundo hasta que, en vísperas de la Segunda Venida y del comienzo del Milenio, el Anticristo y los judíos serían aniquilados entre el gozo de los cristianos. Durante la representación de estas obras fue necesario que la fuerza armada defendiera a los judíos de la furia de la multitud. Los papas y concilios sin duda insistieron en que, aunque los judíos debían vivir aislados y degradados hasta el día de su conversión, no debían ser asesinados. Pero sutilezas de este tipo causaron poca impresión en las masas turbulentas arrastradas por los temores y esperanzas escatológicos y embarcadas ya —según pensaban— en las prodigiosas matanzas de los últimos días.

El odio contra los judíos se ha atribuido con frecuencia a su función de prestamistas y parece necesario acentuar la poca relación que en realidad hubo entre estos hechos. La concepción del judío demoníaco existía ya antes de la realidad del judío prestamista, y fue aquélla la que ayudó a producir ésta. A medida que, en época de las cruzadas, la intolerancia religiosa se fue haciendo progresivamente más intensa, la situación económica de los judíos se fue deteriorando rápidamente. En el concilio de Letrán de 1215 se dispuso que los judíos debían ser separados de todas las funciones civiles y militares y de la tenencia de tierra y estas decisiones fueron incorporadas al derecho canónico. Como mercaderes, los judíos también se encontraron en gran desventaja, pues ya no podían viajar sin riesgo de ser asesinados. Además, los cristianos también empezaron a comerciar a su vez y relegaron rápidamente a los judíos, quienes fueron expulsados de la liga hanseática y no podían competir, desde luego, con las ciudades italianas y flamencas. Para los judíos ricos el prestamismo resultó el único campo de actividad económica que les quedaba. Como prestamistas podían permanecer en sus hogares, sin necesidad de emprender peligrosos viajes, y conservando sus riquezas en un estado líquido podían, en caso de emergencia, huir sin riesgo de perderlas. Por otra parte, la economía de Europa occidental en rápida expansión experimentaba una urgente y constante demanda de crédito. El préstamo de dinero a interés —estigmatizado como usura— estaba prohibido a los cristianos por el derecho canónico. Los judíos, que no estaban sujetos a esta prohibición, se vieron animados e incluso obligados por las autoridades a prestar su dinero con la suficiente garantía y fueron alabados por desempeñar esta función imprescindible.

Sin embargo, el prestamismo judío sólo tuvo una importancia transitoria en la vida económica medieval. A medida que el capitalismo se desarrollaba, los cristianos empezaron cada vez con mayor determinación a ignorar la prohibición canónica del prestamismo. A mediados del siglo XII, los capitalistas de los Países Bajos hacían grandes préstamos a interés y los italianos se habían convertido en expertos banqueros. Los judíos no podían competir con esos hombres. Las ciudades, los señores territoriales, los reyes imponían gravosos impuestos a los judíos —a menudo la contribución judía a las finanzas reales fue diez veces superior de lo que su número justificaba. Una vez más los judíos se encontraron en grave desventaja. Aunque los prestamistas judíos particulares pudieron algunas veces, especialmente en los países más atrasados, amasar grandes fortunas, arbitrarias exacciones les reducían de nuevo a la pobreza. Y los judíos ricos nunca fueron numerosos: la mayoría eran lo que hoy llamaríamos clase media baja y muchos eran realmente pobres. A finales de la Edad Media había muy poca riqueza judía en el norte de Europa; por esto los judíos no pudieron participar en el prodigioso desarrollo que siguió al descubrimiento del Nuevo Mundo.

Apartados de las altas finanzas, algunos judíos volvieron al prestamismo en pequeña escala y a los empeños. Se trataba, ciertamente, de campos muy apropiados para despertar el aborrecimiento popular. Lo que había sido una floreciente cultura judía se había convertido en este tiempo en una sociedad aterrorizada y en continuo estado de guerra con la gran sociedad que la rodeaba; y puede darse por supuesto que a menudo los prestamistas judíos reaccionaron contra la inseguridad y la persecución con una implacabilidad muy propia de ellos. Pero ya mucho antes el odio contra los judíos se había convertido en una enfermedad endémica en las masas europeas. Incluso después, cuando la multitud empezaba a matar judíos, no se limitaba nunca a los relativamente pocos prestamistas, sino que asesinaba a todos los judíos que podía encontrar. Por otra parte, cualquier judío, prestamista o no, podía escapar de la matanza si aceptaba ser bautizado, pues se creía que el bautismo purificaba infaliblemente su naturaleza demoníaca.

Sin embargo, los judíos no eran los únicos perseguidos. Como veremos en capítulos posteriores, las huestes escatológicamente inspiradas de los pobres pronto empezaron a meterse también con los clérigos. Y también aquí las matanzas se basaron en la creencia de que las víctimas eran agentes del Anticristo y de Satanás, cuyo exterminio era un requisito para el Milenio. Aunque la mayor parte de la gente creía que el Anticristo debía nacer de un judío, muchos opinaban que sería el hijo de un obispo y una monja. Además Martín Lutero no fue el primero (como se suele pensar) en defender la idea de que el Anticristo que levanta su trono en el templo no puede ser otro que el papa de

Roma y que la Iglesia de Roma es por consiguiente la Iglesia de Satanás. Se trataba de una idea muy generalizada entre los pensadores escatológicos de la alta Edad Media. E incluso un campeón de la Iglesia como san Bernardo pudo llegar a creer, en su angustiosa espera del drama final, que muchos de los clérigos pertenecían a las huestes del Anticristo. En las declaraciones del *propheta* que fue quemado como hereje en París el año 1209, aparecen ideas similares como parte integrante de una doctrina que se basa fuertemente en las tradiciones juaninas y sibilinas. Este hombre, un clérigo que se hizo orfebre, profetizó que al cabo de cinco años el pueblo sería consumido por el hambre, los reyes se matarían unos a otros por la espalda, la tierra se abriría, se hundirían los cimientos de la ciudad y finalmente caería el fuego sobre los miembros del Anticristo, los prelados de la Iglesia. Insistía en que el papa era el Anticristo, por el enorme poder de que disponía y que la Babilonia del Apocalipsis era en realidad Roma. Después de la gran purificación, toda la tierra con todos sus reinos se sometería al futuro rey de Francia, Luis VIII —todavía Delfín en aquella época—, monarca escatológico que sería poseído por la sabiduría y el poder de las Escrituras y reinaría para siempre bajo la inspiración del Espíritu Santo.

Era casi necesario que todo movimiento milenarista se viera obligado por la situación a ver en el clero una fraternidad demoníaca. Un grupo de laicos capitaneados por un caudillo mesiánico y convencidos de haber recibido de Dios la misión admirable de preparar la venida del Milenio, estaba condenado a encontrar en la Iglesia institucional, en el mejor de los casos, un oponente intransigente y, en el peor, un implacable perseguidor. Pero ¿no pertenecía precisamente a la naturaleza misma del Anticristo hacer todo lo posible, con fraude y violencia, para impedir la consumación dispuesta por Dios? Y ¿podía encontrar algún medio mejor para disfrazarse que el de ocultarse bajo el mando y tiara papal y desplegar el gran poder y autoridad de la Iglesia en contra de los santos? Siendo esto así, ¿qué otra cosa podía ser la Iglesia del Anticristo sino la Ramera de Babilonia, «la mujer ebria de la sangre de los santos», la Madre de las Abominaciones «con la cual fornicaron los reyes de la tierra y se embriagaron los habitantes de la tierra con el vino de su fornicación»? Y, el clero ¿podía verse de otro modo que como la bestia de múltiples cabezas esclava del Anticristo que lleva a la prostituta sobre sus espaldas, que profiere blasfemias y lucha contra los Santos? El clero como la bestia del Apocalipsis: ¿qué imagen podía convencer más a los milenaristas entusiastas a cuyos ojos la vida de los clérigos no era más que bestialidad, *vita animalis,* una existencia dedicada al mundo y a la carne?

La Iglesia medieval ¿había caído realmente en un tan grave materialismo? ¿O más bien esta creencia, todavía hoy muy extendida, no

sería más que una simplificación, comparable con la que identifica el judaísmo medieval con la usura medieval? Ciertamente no puede negarse que la Iglesia que tanto había colaborado en la formación de la sociedad medieval también formaba parte de esta sociedad. Ya antes de la caída del imperio de Occidente los emperadores, al entregar a la Iglesia la riqueza de los templos paganos, la habían convertido en la mayor latifundista del mundo. Esta riqueza, que permitió a la Iglesia sobrevivir relativamente intacta a las grandes migraciones e invasiones, se fue incrementando siglo tras siglo con los legados y donativos de príncipes y hombres acaudalados. En virtud del derecho canónico, la propiedad de la Iglesia era inalienable y así, a pesar de las depredaciones de los magnates laicos, llegó a ser enorme. Una organización tan bien dotada podía ofrecer muchas oportunidades, y las familias nobles conseguían frecuentemente, por influencias e incluso por compra, confortables beneficios para sus hijos más jóvenes. Muchos de los obispos y abades designados de este modo eran simplemente políticos, cortesanos o príncipes vestidos de eclesiásticos. Los abades convirtieron sus monasterios en lujosos establecimientos, mientras que los obispos construyeron palacios con fosos y torres, en los que vivían con la misma magnificencia que los demás señores feudales. Al pueblo no le faltaban razones para quejarse de que el clero «no se preocupa de nosotros, vive unas vidas escandalosas, y nos holla con sus pies... El pueblo hace de todo y entrega todo y todavía no puede vivir sin ser atormentado y llevado a la ruina por el clero... Los prelados son lobos rabiosos...».

Además de todo esto, y por lo menos a partir del siglo XIII, el mismo papado era abiertamente mundano. Los papas eran ante todo hombres de Estado y administradores. La mayor circulación de moneda y el renacimiento del comercio dieron facilidades al papado para que desarrollara un sistema fiscal a escala europea, dirigido por una burocracia escogida y muy bien preparada. Por muy enérgicamente que el papado condenara la «usura», como llamaba al nuevo capitalismo, sus propias necesidades financieras le movían a usar todos los medios para la obtención de dinero. Los papas utilizaron los servicios de los banqueros antes que los monarcas seculares. Por tales medios el papado pudo entablar batallas puramente políticas con medios puramente políticos, e incluso comprar aliados y mercenarios. También pudo, como una gran monarquía, mantener una corte de gran esplendor, en la que a veces la intriga y la corrupción florecieron con tanta exuberancia como en otras cortes. De hecho, entre los miembros de la cúspide de la jerarquía eclesiástica se daba una señalada tendencia a aproximarse al modo normal de vida de los estratos superiores de la sociedad laica.

Cuando los milenaristas de la alta Edad Media hablaban de la

mundanidad de la Iglesia se referían ciertamente a algo que existía; pero no deja de tener importancia que sólo supieran ver en la Iglesia la mundanidad, y no lograran darse cuenta de que, a pesar de encontrarse profundamente inmersa en la sociedad secular, la Iglesia todavía seguía representando el modo de vida más humano y desinteresado —no sólo en su enseñanza sino también, incluso en sus períodos más mundanos, en la práctica. En una época en la que no se conocían los servicios de ayuda social, los monjes y, posteriormente, los frailes tomaban a su cuidado a los pobres y enfermos sin esperar recompensa humana. En un continente devastado por las guerras feudales, los obispos hicieron todo lo posible con la predicación de la tregua de Dios y de la paz de Dios, para limitar los sufrimientos y la devastación. Siempre, numerosos clérigos llevaron una vida relativamente austera e incluso muchos de los grandes prelados buscaron la santidad. Aunque el clero se adormeció constantemente en una confortable tibieza —lo cual siempre sucede en las corporaciones numerosas de seres humanos—, no faltaron algunos dotados de la voluntad y el poder de dar la voz de alarma e intentar la reforma. La fundación de nuevas órdenes monásticas en los siglos XI y XII, las innovaciones de san Francisco y santo Domingo en el siglo XIII, el movimiento conciliar del siglo XV, e incluso el movimiento «evangélico» que se extendía en vísperas de la Reforma, no son más que unos pocos ejemplos entre muchos de la capacidad de la Iglesia medieval para afrontar sus propios defectos.

Juzgado de acuerdo con las normas de la cristiandad medieval latina, que en principio eran aceptadas por todos, el historial de la Iglesia se encontraba en realidad muy lejos de ser completamente negativo. Pero los milenaristas, aterrorizados y deslumbrados al mismo tiempo por la inminencia de la Segunda Venida, lo veían todo negro y aplicaron esas mismas normas con absoluta intransigencia, negándose en redondo a hacer cualquier clase de concesiones. Las hordas escatológicamente inspiradas buscaron caudillos a quienes pudieran considerar como seres puramente espirituales, completamente ajenos a los cálculos y preocupaciones materiales, libres de las necesidades y deseos del cuerpo. Tales dirigentes podían ser tenidos como santos milagrosos e incluso como dioses vivientes. Aplicando tales medidas, la única actitud posible frente a un clero que, siendo humano, estaba lleno de fragilidad, sólo podía ser la de una condena inapelable. A causa de su desordenada esperanza los movimientos escatológicos no pudieron limitarse a condenar —como la misma Iglesia hacía— ciertos abusos concretos y criticar a ciertos clérigos en particular, sino que vieron en todo el clero y en sus obras a la milicia del Anticristo, destinada por su misma naturaleza corrupta a acarrear la ruina material y espiritual de la cristiandad y buscándola ahora con mucho más ardor, pues el fin estaba cercano. En el grabado de Lorch [lámina 2] se ve a un cardenal

demoníaco, vomitando a un obispo, que dice: «Apartaos, Dios y hombres, los amos somos el demonio y yo.» Y en una ilustración de Durero al capítulo sexto del libro del Apocalipsis [lámina 3] no sólo un papa y un obispo, sino también sacerdotes y monjes figuran entre los que el día de la ira pedirán en vano a las montañas y rocas que caigan sobre ellos y les oculten de la visión del Cristo vengador. Pese a su fecha, lo que se transparenta en estos dibujos apocalípticos es la misma horrorizada denuncia de la Iglesia del Anticristo que había sido empleada por primera vez por las sectas milenaristas de los siglos XII y XIII.

Fantasía, ansiedad y mito social

Algunos psicoanalistas han hecho notar que la concepción vital de la cristiandad de la Edad Media tiende a considerar la vida como una lucha mortal llevada a cabo por buenos padres y buenos hijos en contra de malos padres y malos hijos. Se trata de un esquema que aparece con toda nitidez en las fantasías de la escatología popular y en los movimientos de masas que inspiró.

Ya en la figura del caudillo escatológico —el emperador de los últimos días o Cristo que regresa— se combinan las imágenes fantásticas del buen padre y del buen hijo. Por una parte, el caudillo tiene —como el faraón y muchos otros «reyes divinos»— todos los atributos de un padre ideal: es infinitamente prudente y justo, protege a los débiles. Por otra parte, es también el hijo cuya misión es la de transformar el mundo, el mesías que debe establecer un nuevo cielo y una nueva tierra y que puede decir de sí mismo: «¡He aquí que hago nuevas todas las cosas!» Y tanto como padre cuanto como hijo esta figura es colosal, sobrehumana, omnipotente. Se le atribuye tal abundancia de poderes sobrenaturales que se le imagina brotando como la luz —la irradiación que tradicionalmente simboliza al Espíritu infuso, que no sólo baña a Cristo resucitado sino que también fue atribuida al futuro emperador Constante. Además, al estar lleno del espíritu divino, el caudillo escatológico posee poderes milagrosos únicos. Sus ejércitos obtendrán siempre grandes victorias, su presencia hará que la tierra produzca cosechas prodigiosas, su reino será una era de perfecta armonía desconocida por completo en el corrompido y antiguo mundo.

Se trataba de una imagen puramente fantástica en el sentido de que no guardaba relación alguna con la naturaleza real o con la capacidad de algún ser humano que hubiera existido o pudiera existir. De todos modos, se trataba de una imagen que podía proyectarse en un hombre vivo; y nunca faltaron hombres muy deseosos de aceptar tal proyección, y que ansiaban ardientemente ser considerados salvadores

infalibles y prodigiosos. En su mayor parte dichos hombres procedían de los estratos más bajos de la *intelligentsia*. Entre ellos se contaron numerosos miembros del bajo clero, sacerdotes que habían abandonado sus parroquias, monjes que habían escapado de sus monasterios, clérigos de órdenes menores. También incluían algunos laicos que, a diferencia de lo que era corriente en el laicado, poseían algún conocimiento: principalmente artesanos, pero también funcionarios administrativos e incluso nobles cuyas ambiciones eran muy superiores a sus posibilidades. El secreto de la influencia que ejercieron nunca estuvo en su origen ni en su grado de educación, sino, siempre, en su personalidad. Las narraciones contemporáneas sobre estos mesías de los pobres insisten en su elocuencia, su capacidad de mando y su magnetismo personal. Y sobre todo, queda la impresión de que, aunque algunos de esos hombres quizá fueran impostores conscientes, la mayor parte de ellos se consideraban en verdad dioses reencarnados, o al menos partícipes de la divinidad; creían realmente que, gracias a su venida, todas las cosas se renovarían. Y esta convicción se contagiaba fácilmente a las masas cuyo deseo más profundo era, precisamente, el de que apareciera un salvador escatológico.

Los que se unían a tal salvador se consideraban como un pueblo santo —santo precisamente por su incondicional sumisión al salvador y por su incondicional entrega a la misión escatológica que él representaba. Eran sus buenos hijos y en recompensa participaban de su poder sobrenatural. No se trataba tan sólo de que su caudillo desplegara su poder en beneficio de sus hijos; también ellos, siempre que dependieran de él, participaban de este poder y por ello eran más que humanos, santos que no podían fracasar ni ser vencidos. Eran los deslumbrantes ejércitos, «vestidos de finísimo lino blanco, nítido». Su triunfo final estaba decretado desde toda la eternidad; entre tanto, cualquier deseo que tuvieran, aunque se tratara de pillaje, violación o matanza, no sólo no era pecaminoso sino un acto edificante.

Pero, en oposición al ejército de los santos, y casi tan poderosos como ellos, aparece una hueste de padres e hijos demoníacos. Las dos huestes enemigas, cada una una especie de negativo de la otra, se presentan juntas en un extraño esquema simétrico. Igual que en el mesías escatológico, también en el enemigo escatológico, el Anticristo, se funden las imágenes de padre e hijo —sólo que aquí las imágenes son las del mal hijo y del mal padre. Como «hijo de la perdición», el Anticristo es en cada uno de sus rasgos la réplica inversa del Hijo de Dios. Su nacimiento introduciría los últimos días; los hombres esperaban con ansiedad las noticias de la misteriosa y ominosa natividad en Babilonia. En su relación con Dios Padre, el Anticristo aparece como un hijo rebelde y desafiante, entregado a frustrar apasionadamente las intenciones del padre, anhelando incluso usurpar su lugar y ejercer su

autoridad. En su relación con los seres humanos, por otra parte, el Anticristo es un padre que apenas puede distinguirse del mismo Satanás: un padre protector de su demoníaca prole; pero un padre cruel para los santos, engañoso, que oculta perversas intenciones bajo hermosas palabras, un taimado tirano que se convierte en un feroz y criminal perseguidor. Como el caudillo mesiánico, el Anticristo está dotado de poderes sobrenaturales que le permiten obrar milagros; pero este poder tiene su origen en Satanás y se muestra en la magia negra que utiliza para perder a los santos. Dado que su poder no es el del Espíritu, ningún resplandor proviene de él. Por el contrario, igual que Satanás es una criatura de la oscuridad, es la bestia que emerge de las profundidades, es un monstruo de las entrañas de la tierra de cuya boca salen sapos inmundos, escorpiones y otros símbolos familiares de la tierra y la inmundicia.

Todo lo que se había proyectado sobre la figura imaginaria del Anticristo también se proyectó sobre aquellos «exogrupos» que eran considerados como sus servidores. Los judíos eran considerados, incluso por los teólogos, como hijos perversos que negaban tercamente las exigencias y afrentaban la majestad de Dios, Padre de todo; a ojos de los sectarios que veían al Anticristo en el papa, también los sacerdotes parecían inevitablemente esa raza traidora que se rebelaba contra su padre verdadero. Pero tanto los judíos como los clérigos también podían ser mirados fácilmente bajo el prisma de la paternidad. Esto es muy claro en el caso del clérigo que, después de todo, es llamado «padre» por el laicado. Y, aunque sea menos claro en el caso del judío, no es menos cierto que de hecho, incluso hoy día, el judío —el hombre que se abraza al Antiguo Testamento y rechaza el Nuevo, el miembro del pueblo en el que nació Cristo— es imaginado por muchos cristianos como un «viejo judío», una decrépita figura con gastadas y anticuadas vestiduras.

Integrados en la fantasía escatológica, clérigos y judíos se convirtieron en figuras paternas terroríficas. Los milenaristas vieron en cada «falso clérigo» al monstruo de ira destructora y poder fálico que Melchior Lorch retrata coronado con la triple tiara y las llaves y la cruz papales. En lo que se refiere a los judíos, la creencia de que asesinaban a los niños cristianos estaba tan extendida y tan firmemente sostenida que ni las protestas de papas y obispos —y hubo muchas— pudieron jamás erradicarla. Si se examina la pintura de unos judíos torturando y castrando a un niño indefenso e inocente [lámina 4], se puede apreciar con justicia el gran temor y aborrecimiento que inspiraba la figura fantástica del mal padre. También la otra acusación capital vertida contra los judíos en la Europa medieval —la de azotar, apuñalar y desmenuzar a los huéspedes— tiene un significado similar. Porque si desde el punto de vista de un judío una atrocidad cometida contra un huésped

carece de importancia, desde el punto de vista de un cristiano medieval era la repetición de la tortura y muerte de Cristo. También en este caso el inicuo padre (judío) es representado como enemigo del buen hijo; y esta interpretación nace como fruto de diversas historias en las que, en medio de una hostia profanada, aparece el Niño Jesús, transpirando sangre y llorando.

A todos estos demonios en forma humana, judíos y «falsos clérigos», les fueron atribuidos los rasgos propios de la bestia de los abismos —no sólo su crueldad sino también su enormidad, su animalidad, su negrura e inmundicia. El judaísmo y el clero formaron la oscura hueste del enemigo que se enfrentaba al puro ejército de los santos —«somos los hijos de Dios; sois gusanos ponzoñosos», cantó el trovador medieval. Los santos sabían que era su misión borrar a toda esta oscura hueste de la faz de la tierra, pues sólo una tierra purificada de este modo podría recibir en su seno a la nueva Jerusalén, al resplandor del reino de los santos.

La civilización de la alta Edad Media siempre se sentía inclinada a demonizar a los «exogrupos»; pero en tiempos de grave desorientación esta tendencia se acentuaba mucho más. Las penalidades y angustias no podían por sí mismas originar este resultado. Pobreza, guerras y hambres formaban una parte tan normal de la vida que se daban por supuestas y por consiguiente podían ser aceptadas de un modo sobrio y realista. Pero cuando surgió una situación que no sólo fue amenazadora sino también fuera del curso normal de la experiencia, cuando el pueblo se vio enfrentado con acontecimientos que eran mucho más aterrorizantes por no familiares, entonces podía sobrevenir con facilidad el despertar de todo un mundo de fantasías demonológicas. y si la amenaza resultaba bastante amenazadora y la desorientación suficientemente extendida y aguda, podía surgir una alucinación de las masas del género más explosivo. Así, cuando en 1348 la peste negra llegó a Europa occidental, inmediatamente se sacó la conclusión de que cierta clase de gente debía de haber introducido en las reservas de agua un veneno preparado con arañas, sapos y lagartos —todos ellos símbolo de la tierra, la inmundicia y el demonio— o también con carne de basilisco. A medida que la plaga continuaba y que el pueblo se iba desorientando y desesperando, las sospechas fueron fluctuando de unos a otros, recayendo sucesivamente en los leprosos, los pobres, los ricos, el clero, antes de que se asentaran definitivamente en los judíos, quienes fueron casi exterminados como consecuencia de ello.

Ahora bien, no todos los estratos de la sociedad se veían expuestos por igual a estas traumáticas y desorientadoras experiencias. Hemos visto ya que entre las masas de las zonas superpobladas y muy urbanizadas se encontraban siempre muchos que vivían en un estado de inseguridad crónica e inexorable, acosados no sólo por su vulnerabilidad

económica, sino también por la falta de las relaciones sociales tradicionales con las que antes, e incluso en peores tiempos, los campesinos pudieron contar.

Frecuentemente eran ellos las primeras víctimas propiciatorias de los desastres y los que menos podían hacer por evitarlos. También fueron ellos quienes, enfrentados con problemas amenazadores y atormentados por intolerables ansiedades, se vieron en la necesidad de buscarse caudillos mesiánicos y a considerarse guerreros santos. El resultado fue una fantasía fácilmente integrable a la antigua escatología procedente de las tradiciones juaninas y sibilinas; y de este modo se convirtió en un mito social coherente. El mito no facilitó, desde luego, a las masas la solución de sus problemas, y a menudo les impulsó a métodos de acción casi suicidas; pero, de todos modos, sirvió para neutralizar sus ansiedades, haciéndoles creerse inmensamente importantes y poderosos. Esto es lo que le daba irresistible poder de fascinación.

De este modo, las multitudes interpretaron con fiera energía una fantasía común que, aunque engañosa, les ofreció un escape emocional tan intenso que sólo podían vivir gracias a él, estando totalmente dispuestos a matar y morir por él. Este fenómeno reapareció muchas veces, en diversas partes de Europa occidental y central, entre los siglos XII y XVI.

Capítulo 5
EN EL TRASFONDO DE LAS CRUZADAS

El Pseudo-Balduino y el «Maestro de Hungría»

La empresa gigantesca de las cruzadas procuró durante largo tiempo caldo de cultivo a los movimientos mesiánicos populares. En las cruzadas oficiales la política secular fue adquiriendo un papel cada vez más preponderante. Los intereses políticos de los estados seculares —el Imperio, Francia e Inglaterra— encontraron franca expresión ya en la tercera cruzada que empezó en 1189. Y la cuarta cruzada, en los primeros años del siglo XIII, terminó como una simple guerra laica llevada a cabo con fines puramente políticos —una expedición en la que las ambiciones comerciales de Venecia se combinaron con las ambiciones territoriales de los príncipes franceses y alemanes deseosos de conquistar Constantinopla y repartirse el imperio de Oriente. En una cruzada de tal género los *pauperes* no tenían cabida —no eran queridos y tampoco hubieran tenido ningún interés. Pero los pobres no habían abandonado el antiguo ideal de la liberación y defensa de la Ciudad Santa ni las antiguas esperanzas escatológicas. Por el contrario, ahora que también los barones se habían entregado a la vida mundana, los pobres se convencieron cada vez más de que ellos y solamente ellos eran los verdaderos instrumentos de la voluntad divina, los verdaderos custodios de la misión escatológica.

En 1198 apareció un *propheta* que por primera vez, según parece, convocó a los pobres a una cruzada que sería sólo suya. Fulk de Neuilly fue un típico asceta o milagrero que debió su inmenso prestigio popular al supuesto poder que tenía de curar a ciegos y mudos. Tenía en mente nada menos que la constitución de un ejército independiente que insistiría tanto en la pobreza como, se decía, lo había hecho la horda del rey tafur. Las muchedumbres puestas en movimiento por Fulk perecieron miserablemente en las costas de España; pero, poco después, fueron seguidas por la cruzada de los niños. En 1212 partieron ejércitos de niños para conquistar de nuevo la Ciudad Santa, uno de Francia y otro, mucho más numeroso, del valle del Rhin. Cada uno era conducido por un joven que se creía elegido de Dios y a quien sus seguidores consideraban como un santo milagroso. No se pudo hacer regresar a esos millares de niños ni con súplicas ni por la fuerza; su fe era tan grande que creían que el Mediterráneo se secaría delante de ellos del mismo modo que lo había hecho el mar Rojo ante los israelitas. También estas cruzadas terminaron de modo desastroso. Gran cantidad de niños se ahogaron en el mar, murieron de hambre, o fueron vendidos como esclavos en Africa. A pesar de todo, esas emigraciones de masas habían inaugurado una tradición: durante más de un siglo se fueron sucediendo cruzadas autónomas de los pobres, con consecuencias desastrosas no sólo para ellos.

Por esta misma época en Flandes y Hainaut la cuarta cruzada daba origen, indirectamente y con el intervalo de una generación, a un movimiento que llamaba fuertemente a las esperanzas mesiánicas de las masas, aunque tuvo su origen en una intriga política. Los cruzados, cuando capturaron Constantinopla en 1204, instalaron a Balduino IX, conde de Flandes, como emperador de Constantinopla y soberano de todos los principados de Occidente que estaban procurándose feudos para sí mismos en los territorios del imperio de Oriente. La situación de Balduino era muy vulnerable y antes de un año el emperador fue capturado por los búlgaros y ejecutado. En Flandes le sucedió su hija Juana; pero, como no se pudo oponer de una manera eficaz al resuelto y hábil político que fue Felipe Augusto de Francia, sus tierras de Flandes y Hainaut cayeron bajo dominación francesa. Esta dominación fue muy mal recibida y a la muerte de Felipe en 1223 sólo la falta de un caudillo impidió un levantamiento general. Al llegar a este punto, la gran fantasía del emperador dormido reapareció en una forma adaptada a los tiempos. En virtud de su extraordinaria historia, Balduino se convirtió a ojos de la imaginación popular en una figura de dimensiones sobrehumanas, una criatura fabulosa, mitad ángel y mitad demonio. Progresivamente se fue elaborando toda una leyenda. Se rumoreaba que el conde no había muerto realmente sino que a consecuencia de un grave pecado estaba cumpliendo la penitencia que el

papa le había impuesto. Durante largos años había estado viviendo en la oscuridad como peregrino mendicante y como ermitaño; pero estaba a punto de cumplir su expiación y pronto iba a regresar gloriosamente para libertar a su tierra y a su pueblo.

En 1224 un extranjero pasó por los alrededores de Tournai repartiendo dádivas y anunciando que el retorno de Balduino estaba próximo. Pocos meses después apareció entre Tournai y Valenciennes un ermitaño mendigo, con visos de típico profeta, de estatura imponente, con largos cabellos y barba flotante. Fue seguido hasta un bosque cercano, donde se le descubrió viviendo en una choza; inmediatamente comenzó a circular el rumor de que se trataba del conde perdido. Nunca se ha puesto en claro si el mismo ermitaño se propuso desempeñar esta función o si simplemente la aceptó cuando le fue propuesta. Lo cierto es que, después de insistir en que debía pasar aún otro año en el bosque para cumplir su penitencia, usó este tiempo para buscarse consejeros y organizar una corte secreta. Fue visitado por la nobleza; un sobrino de Balduino creyó reconocer en él a su tío; los caudillos de la resistencia flamenca contra Francia afirmaron que le reconocían y le adoptaron como su jefe. Fortalecido por todo este apoyo el ermitaño anunció que era realmente Balduino, vuelto a la patria después de terribles sufrimientos en Oriente. Grandes multitudes salieron de Valenciennes para verle y en abril de 1225 le condujeron a la ciudad a lomo de caballo, cubierto con un manto escarlata, y en medio de escenas de júbilo delirante.

Aceptado por la mayoría de la nobleza y de las ciudades de Flandes y Hainaut, el ermitaño asumió poderes soberanos. Pero cuando la condesa Juana le invitó a ir a su corte para reconocerlo y aclamarlo, se negó a ir. En lugar de esto se preparó para mantener su posición por la fuerza, mientras Juana, después de hablar con los cruzados que habían conocido a su padre, lo denunció como impostor. Las ciudades se encontraban en una situación muy turbulenta, no sólo porque veían en todo esto una posibilidad de extender sus libertades, sacudiéndose la soberanía del rey de Francia, sino también porque creían realmente que les había sido devuelto su verdadero señor. Se levantaron en armas y depusieron a Juana, quien a duras penas pudo escapar. Comenzó la cruel guerra civil y el ermitaño, al frente de una poderosa fuerza, devastó Hainaut, saqueando y destruyendo todos los centros de resistencia e incendiando iglesias abarrotadas de gente. No se trató de una guerra ordinaria sino (como ha escrito un historiador moderno) de una guerra de exaltación religiosa, una cruzada contra la condesa Juana —detestada ahora no sólo como aliada de Francia sino también como hija rebelde e infiel. Por otra parte, el caudillo de la cruzada no era un jefe ordinario sino un príncipe santo, un ser reverenciado de tal modo que el pueblo besaba las cicatrices que testimoniaban su largo marti-

rio, peleaban por conseguir un cabello de su cabeza o un jirón de su vestido, y bebían el agua con la que se había bañado tal como una generación anterior había bebido la de Tanchelmo.

En mayo fue coronado, probablemente en Valenciennes, como conde de Flandes y Hainaut y emperador de Constantinopla y Tesalónica, en una ceremonia en la que se combinaron los esplendores del ritual oriental y occidental. El nuevo monarca armó inmediatamente caballeros, distribuyó feudos y beneficios así como riquezas y emprendió una visita de inspección a sus ciudades. Vistiendo la púrpura imperial, conducido en una litera o montado en un noble palafrén, rodeado de los estandartes de sus dominios de Oriente y Occidente y precedido por la cruz que tradicionalmente había precedido a los sucesores de Constante, aunque llevando todavía la larga barba de ermitaño y empuñando la blanca vara de la benevolencia en lugar del cetro dorado, debía parecer ciertamente el emperador mesiánico, llegado por fin para cumplir las antiguas profecías sibilinas.

El entusiasmo popular era sobrecogedor. Presididas por abades y monjes, largas procesiones de ciudadanos y campesinos iban a recibirle por todas partes; ciudades como Lille, Gante y Brujas le ofrecieron no sólo sus llaves sino también sus riquezas, dando gracias a Dios por un retorno tan milagroso que parecía un renacimiento; el pueblo se arrodillaba a su paso. Un observador contemporáneo señaló de modo muy significativo: «Si Dios hubiera bajado a la tierra no habría tenido un recibimiento mejor.» De todos modos el entusiasmo no se daba por igual en todas las clases sociales. Mientras los ricos recelaban del nuevo soberano, los pobres estaban completamente convencidos de que se trataba ciertamente de Balduino que se había aparecido entre ellos. Aunque los historiadores modernos parecen ignorar este hecho, las fuentes originales muestran claramente que fueron los ciudadanos pobres, y especialmente los obreros de la gran industria textil, los que adoptaron a este hombre como su mesías. Según el mismo observador, «la plebe pobre, tejedores y bataneros, eran sus íntimos, mientras que los ricos y poderosos pasaban malos ratos... Los pobres decían que tendrían oro y plata... y le llamaban emperador». El comentario parece todavía más significativo si advertimos que en este año de 1225 Flandes y Hainaut estaban sufriendo una espantosa carestía, como no se había visto durante generaciones.

Políticamente, el ermitaño se había convertido en una fuerza con la que se debía contar, pues no sólo había establecido su autoridad en su territorio, sino que también pretendía reconocimiento del extranjero. Los príncipes vecinos enviaron embajadores a su corte y Enrique II de Inglaterra le ofreció una alianza, dirigida desde luego contra Francia. El rey de Francia, Luis VIII, replicó a esta situación con la firma de un tratado de colaboración con la condesa Juana, aunque se ofrecía a

reconocer los derechos del nuevo gobernante si éste le visitaba personalmente. El ermitaño aceptó la invitación y viajó con toda magnificencia hasta la corte francesa en Perona, pero cometió un error fatal. En su conversación con Luis, el ermitaño no pudo recordar hechos que el verdadero Balduino debió conocer. Muy pronto fue identificado como Bertrand de Ray de Borgoña, un siervo que ciertamente había tomado parte en la cuarta cruzada acompañando a su señor y que posteriormente se había convertido en un conocido charlatán e impostor.

Desenmascarado, el impostor flaqueó y huyó de noche de la corte, mientras que su séquito de un centenar de caballeros, hasta aquel momento sus devotos partidarios, se dispersaron completamente desilusionados. Todavía hubiese podido salvar la vida, pues Luis le concedió tres días de gracia para abandonar el territorio francés; pero, en lugar de usar este salvoconducto se dirigió a sus antiguos cuarteles generales de Valenciennes. Su llegada causó conmoción en toda la ciudad. Los ricos burgueses intentaron apresarlo, pero la furia popular se lo impidió, y, a su vez, algunos de los ricos fueron tomados prisioneros como rehenes, mientras los demás huían de la ciudad. El pueblo depuso a la antigua administración y proclamó una comuna, entre escenas de febril alegría. Alojaron a su mesías en la fortaleza de la ciudad y fortificaron las murallas. Valenciennes estuvo a punto de ser sitiada por los franceses, pero de nuevo le flaquearon las fuerzas al pseudo-Balduino y huyó, llevándose consigo una fuerte suma de dinero. Reconocido y capturado, fue exhibido con gran ignominia por las ciudades que habían sido testigos de su triunfo. Fue ahorcado en octubre en la plaza mayor de Lille, unos siete meses después de haberse proclamado conde y emperador.

Antes de su ejecución Bertrand de Ray se describió como un pobre *diablo que se había dejado arrastrar* por los malos consejos de los caballeros y burgueses. Pero nada pudo borrar el fuerte impacto que había producido en la imaginación popular. Las ciudades tuvieron que pedir clemencia del rey de Francia, pero el pueblo siguió siendo fiel en su corazón a su perdido señor. Aunque la condesa Juana gobernó sus dominios con prudencia y coraje, durante muchas generaciones después de su muerte siguió siendo execrada como parricida, mientras que la figura de Balduino, el emperador latino de Oriente que durante unos pocos meses había aparecido entre las masas flamencas como su mesías, ocupó su lugar (como el conde Emico de Leiningen) entre los monarcas durmientes que algún día debían volver. Una vez más en palabras del observador contemporáneo, «en Valenciennes el pueblo le espera del mismo modo que los bretones esperan al rey Arturo»; y podría añadirse, del mismo modo que el pueblo de todas partes había esperado durante mucho tiempo que resucitara Constante. A pesar de

su brevedad, este episodio inauguró una época de turbulencia social que debía continuar durante siglo y medio.

En Francia las esperanzas mesiánicas se centraron en la dinastía de los Capetos, la cual durante los siglos XII y XIII disfrutó de un prestigio cuasi-religioso de peculiar intensidad. Ya en tiempos de la segunda cruzada, Luis VII había sido considerado por muchos como el emperador de los últimos días. A principios del siglo XIII el pueblo, con el rey y con sus apologistas oficiales, reclamaba para la monarquía francesa una primacía absoluta con respecto a todas las demás monarquías. El rey de Francia había sido ungido con óleo de la *sainte ampoule*, que había traído una paloma del cielo; su estandarte era también una oriflama que había bajado del cielo; y el mismo rey poseía poderes milagrosos, especialmente como sanador de enfermedades. Felipe Augusto —cuyo mismo título fue modelado en el *semper augustus* del título imperial— se consideró como un segundo Carlomán, designado por Dios como caudillo de toda la cristiandad latina. El día de la batalla de Bouvines en 1214, en la que, con la derrota de la coalición de Inglaterra, Alemania y Flandes, dio un gran paso adelante hacia el reconocimiento de este caudillaje, Felipe asumió la función de rey sacerdote, y, como Carlomán en el *Cantar de Roldán*, bendijo a su ejército como a huestes que estaban luchando por la verdadera fe.

Por entonces, algunos sectarios de París veían en el Delfín, el futuro Luis VIII, a un mesías que reinaría para siempre, bajo la inspiración del Espíritu Santo, sobre un mundo unido y purificado. Aunque de hecho Luis VIII se distinguió más por su astucia y determinación que por sus dotes espirituales, su sucesor fue realmente un santo laico. Luis IX —San Luis— significó un nuevo modelo para los reyes en toda la cristiandad. La genuina preocupación que sintió incluso por sus súbditos más humildes, y su riguroso ascetismo, le ganaron una extraordinaria veneración. Podemos imaginar los grandes acontecimientos que se esperaban cuando esta radiante figura marchó para la séptima cruzada. Cuando fue derrotado en 1250 en Mansura y llevado a una cautividad que duró cuatro años, el golpe que sufrió la cristiandad fue terrible y la desilusión tan grande que muchos en Francia empezaron a mofarse del clero, diciendo que después de todo Mahoma parecía más fuerte que Cristo.

Como respuesta a esta catástrofe surgió el primero de los movimientos anárquicos conocidos como las cruzadas de los pastores. En Cuaresma de 1251 tres hombres empezaron a predicar la cruzada en Picardía y en pocos días sus exhortaciones se habían extendido hasta Brabante, Flandes y Hainaut —tierras situadas más allá de las fronteras del reino francés—, en las que las masas todavía estaban tan hambrientas de mesías como lo habían estado en los días de Bertrand de Ray, una generación antes. Uno de estos hombres fue un monje re-

negado llamado Jacob, de quien se decía que procedía de Hungría y fue conocido como el «Maestro de Hungría». Se trataba de un flaco, pálido y barbudo asceta de unos sesenta años de edad, hombre con dotes de mando y que hablaba con gran elocuencia en francés, alemán y latín. Predicaba que se le había aparecido la virgen María, rodeada de una corte angelical, y le había entregado una carta —que siempre llevaba consigo, como había hecho Pedro el Ermitaño con un documento similar. Según Jacob, esta carta ordenaba a todos los pastores ayudar al rey Luis a liberar el Santo Sepulcro. Proclamaba que Dios se hallaba disgustado por la soberbia y ostentación de los caballeros franceses y había elegido a los humildes para llevar a cabo su obra. Los pastores habían sido los primeros en recibir las buenas noticias de la Natividad y también ahora el Señor quería que a través de los pastores se manifestara su poder y su gloria.

Pastores y boyeros —jóvenes, muchachos y muchachas— abandonaron sus rebaños y, sin despedirse de sus padres, se reunieron bajo extraños estandartes en los que estaba pintada la milagrosa visita de la Virgen. Pronto se les reunieron ladrones, prostitutas, proscritos, monjes apóstatas y criminales, entre los cuales fueron elegidos los caudillos. Muchos de ellos también vestían como pastores y todos fueron conocidos como los *pastoureaux*. Pronto se formó un ejército que —aunque no es necesario tomar en serio el número de sus componentes, 60.000, dado por los contemporáneos— ciertamente debía constar de varios millares. Se dividieron en cincuenta compañías y marchaban separados, armados de horquetas, hachas, dagas, picas, que enarbolaban cuando entraban en las ciudades para amedrentar a las autoridades. Cuando andaban escasos de provisiones tomaban a la fuerza cuanto les hacía falta; gran parte les era dado también libremente —según se desprende de varias relaciones— porque el pueblo reverenciaba a los *pastoureaux* como a santos.

Los *pastoureaux* empezaron pronto a comportarse exactamente igual como las hordas que habían seguido a Tanchelmo y a Eudes de l'Étoile. Rodeado de una guardia armada, Jacob predicó contra el clero, atacando a los mendicantes como hipócritas y vagabundos, a los cistercienses como amantes de las tierras y las propiedades; a los premostratenses como orgullosos y glotones; a los canónigos regulares como casi seglares inobservantes de la abstinencia, y sus ataques contra la curia romana prácticamente no conocieron límites. Enseñó a sus seguidores a considerar con desprecio los sacramentos y a ver en sus propias asambleas la única encarnación de la verdad. En cuanto a sí mismo predicaba que además de tener visiones también podía sanar a los enfermos —por lo que el pueblo le llevaba a sus enfermos para que los tocara. Declaraba que la comida y el vino colocado ante sus hombres nunca disminuían, sino que más bien aumentaban a medida que co-

mían y bebían. Prometió que cuando los cruzados llegaran al mar las aguas retrocederían ante ellos y podrían marchar a pie hasta la tierra santa. Basándose en sus poderes milagrosos se arrogaba el derecho de absolver todo tipo de pecados. Si entre sus seguidores un hombre y una mujer deseaban casarse, él celebraba la ceremonia; y si deseaban separarse, los divorciaba con igual facilidad. Se decía que había desposado once hombres con una mujer —por lo que parece se consideraba como un «cristo vivo» eligiendo «discípulos» y una «virgen María». Cualquiera que se atreviera a contradecirle era inmediatamente ajusticiado por su guardia personal. El asesino de un sacerdote era tenido en especial veneración; según Jacob, este pecado se expiaba bebiendo un vaso de vino. Por todo lo dicho no puede sorprendernos que el clero contemplara la extensión de este movimiento con verdadero horror.

El ejército de Jacob se dirigió primero a Amiens, en donde encontró una recepción entusiasta. Los burgueses pusieron su comida y bebida a disposición de los cruzados, llamándoles santos. Jacob causó tan favorable impresión que le pidieron dispusiese de sus bienes. Algunos se arrodillaron ante él como «si fuera el cuerpo de Cristo». Después de Amiens el ejército se dividió en dos grupos. Unos marcharon hacia Ruán, para dispersar un Sínodo que estaba reunido allí bajo la dirección del obispo. El otro grupo se dirigió a París en donde Jacob fascinó de tal modo a la reina madre, Blanca, que ésta le colmó de presentes y lo dejó en plena libertad para hacer lo que quisiera. Jacob, vestido ahora como obispo, predicó en las ciudades, rociando al pueblo con agua bendita según un extraño rito de su invención. Entre tanto los *pastoureaux* empezaron a atacar al clero de la ciudad, pasando a muchos por la espada y arrojando a otros al Sena. Los estudiantes de la Universidad —que eran clérigos, aunque de órdenes menores— también hubieran sido objeto de una matanza idéntica si el puente no se hubiese elevado a tiempo.

Cuando los *pastoureaux* dejaron París se dispersaron en bandas, cada una bajo el caudillaje de un «maestro», quien, a medida que pasaba por pueblos y ciudades, bendecía a las masas. En Tours, los cruzados atacaron una vez más al clero, especialmente a los frailes dominicos y franciscanos, a los que arrastraron y azotaron por las calles. La iglesia de los dominicos fue saqueada, y también el convento franciscano, siendo destruido después. El antiguo desprecio por los sacramentos administrados por manos indignas también se repitió: rompieron la hostia y, entre insultos, la arrojaron a la calle. Todo esto se hizo con aprobación y ayuda del populacho. En Orleans se dieron escenas parecidas. En esta ciudad el obispo había hecho cerrar las puertas a las hordas, pero los burgueses le desobedecieron deliberadamente recibiendo a los *pastoureaux* en la ciudad. Jacob predicó en público, y un estudiante de la escuela catedralicia que osó oponérsele fue muerto de un

hachazo. Los *pastoureaux* acometieron las casas donde se habían ocultado los sacerdotes y monjes, las asaltaron e incendiaron. Muchos clérigos, entre los que se contaban profesores de la Universidad, y muchos burgueses fueron asesinados o arrojados al Loire. El clero restante fue expulsado de la ciudad. Cuando los *pastoureaux* abandonaron la ciudad, el obispo, enfurecido por la recepción que les habían dado, puso Orleans bajo interdicto. Evidentemente, los contemporáneos participaban de la opinión de que los *pastoureaux* debían gran parte de su prestigio a su hábito de matar y despojar a los sacerdotes. Cuando los clérigos intentaban protestar o resistir no encontraban ninguna ayuda en el populacho. Y resulta muy comprensible que algunos de ellos, contemplando las actividades de los *pastoureaux,* creyeran que la Iglesia jamás se había encontrado ante peligro tan grave.

En Bourges empezó a cambiar la fortuna de los *pastoureaux*. También aquí los burgueses, desobedeciendo a su arzobispo, admitieron a todos los que cabían en la ciudad, mientras que el resto de la horda acampaba en las afueras. Jacob predicó esta vez en contra de los judíos y envió a sus hombres para que destruyeran los pergaminos sagrados o Torá. Los cruzados también se dedicaron al pillaje en las casas de la ciudad, apoderándose de todas las riquezas que pudieron encontrar y violando a todas las mujeres que cayeron en sus manos. El clero se vio libre de contratiempos por haberse ocultado. Ahora bien, a estas alturas la reina madre ya se había dado cuenta de qué clase de movimiento se trataba y había declarado fuera de la ley a todos los que tomaran parte en él. Cuando estas noticias llegaron a Bourges muchos *pastoureaux* desertaron. Por fin, un día en el que Jacob se encontraba tronando contra la relajación del clero y exhortando a la chusma en su contra, alguien en la multitud se atrevió a contradecirle. Jacob se abalanzó sobre el hombre con una espada y le mató; pero esto era ya demasiado para los pobladores, quienes, a su vez, tomaron las armas y expulsaron a los alborotadores de la ciudad.

Ahora les llegó a los *pastoureaux* el turno de sufrir violencia. Jacob fue perseguido por un grupo de jinetes y descuartizado. Muchos de sus seguidores fueron capturados por los oficiales reales en Bourges y ahorcados. Los sobrevivientes se dirigieron hacia Marsella y Aigues Mortes, donde esperaban embarcar hacia la Tierra Santa; pero ambas ciudades habían recibido indicaciones de Bourges y los *pastoureaux* fueron apresados y ejecutados. Una última banda alcanzó Burdeos, pero allí se encontraron con las fuerzas inglesas del gobernador de Gasconia, Simón de Montfort, y fueron dispersados. Su jefe, al intentar embarcar hacia Oriente, fue reconocido por varios marineros y arrojado al mar. Uno de sus lugartenientes huyó a Inglaterra y habiendo desembarcado en Shoreham reunió una masa de varios centenares de seguidores entre los campesinos y pastores. Cuando las noticias de estos sucesos llegaron

al rey, Enrique III se alarmó tanto que envió instrucciones a todos sus oficiales para la represión del movimiento en su reino. Pero muy pronto se desintegró todo el movimiento y el mismo apóstol fue despedazado en Shoreham por sus seguidores. Cuando todo hubo concluido, empezaron a aparecer los rumores. Se decía que el movimiento había sido una conspiración del sultán, quien había pagado a Jacob para que le llevara jóvenes cristianos como esclavos. También se afirmaba que Jacob y los otros caudillos eran musulmanes que habían conquistado su ascendiente sobre los cristianos gracias a la magia negra. Por otra parte, no faltaba quienes creían que en el momento de su supresión el movimiento de los *pastoureaux* sólo había llevado a cabo la primera parte de su programa. Decían que los caudillos de los *pastoureaux* habían deseado primero la muerte de todos los sacerdotes y monjes, y después la de todos los caballeros y nobles, con el fin de, una vez eliminada toda autoridad, extender su enseñanza por todo el mundo.

Las últimas cruzadas de los pobres

Los movimientos mesiánicos de las masas, además de hacerse más independientes, fuéronse volviendo más hostiles hacia los ricos y privilegiados. En esto reflejaron un verdadero cambio en el sentimiento popular. No se trata de que este antagonismo entre ricos y pobres fuese algo nuevo. Incluso en el sistema feudal los campesinos podían rebelarse contra su señor si su gobierno era tiránico, caprichoso o contrario a la costumbre del feudo; las revueltas populares no eran desconocidas. De todos modos, sólo la desintegración del sistema feudal por el desarrollo de una economía comercial e industrial hizo posible que las clases superiores del laicado se convirtieran en blanco constante de una crítica enconada.

Gran parte de esta hostilidad estaba dirigida contra los mercaderes capitalistas de las ciudades. A menudo estos hombres eran muy ricos —cuarenta capitalistas podían poseer la mitad de la riqueza de una ciudad, así como la mayoría de las tierras sobre las que estaba edificada. Es cierto que en las primeras etapas del crecimiento de una ciudad dichos hombres habían prestado grandes servicios públicos y que en algunas ciudades —Venecia, por ejemplo— siguieron prestándolos durante toda la Edad Media; pero en muchas ciudades de los Países Bajos y del valle del Rhin pronto se convirtieron en una oligarquía a la que sólo le preocupaba la defensa de sus intereses personales. Como únicas autoridades municipales, estos capitalistas tenían el derecho de fijar los salarios y horas de trabajo en la industria, incluidas aquellas industrias de las que obtenían sus ganancias. Sobre todo, no se daba ningún lazo social santificado por una costumbre inmemorial que uniese a los

grandes capitalistas con los maestros artesanos que trabajaban de modo más o menos permanentemente para ellos, y mucho menos con los obreros eventuales y los desempleados. Era inevitable que en las regiones muy urbanizadas, en las que las opulentas oligarquías vivían en estrecha proximidad con una población flotante de trabajadores tan pronto empleados como desocupados, pero siempre muy pobres, surgiera un odio de clases de gran ferocidad.

La antigua nobleza fue tan odiada como los patricios urbanos, con los que muy a menudo estaba unida por alianzas matrimoniales. La función tradicional de los nobles como defensores armados de un campesinado indefenso empezó a ser considerada como menos necesaria en un tiempo en que habían terminado las grandes invasiones y cuando las guerras privadas eran gradualmente restringidas por el poder de la corona. Además, en las regiones más urbanizadas el sistema feudal se desintegró rápidamente. El nivel de vida que había parecido apropiado para un gran terrateniente en los siglos anteriores, se hacía ahora evidentemente inadecuado cuando un renacimiento del comercio llenaba las ciudades de grandes lujos. Los terratenientes deseaban vivir de acuerdo al nuevo nivel y corrientemente preferían vivir en las ciudades; pero no les bastaban para ello las rentas en especie, a menudo fijadas varios siglos antes. Por consiguiente, tenían que ganar dinero y sólo podían conseguirlo vendiéndoles la libertad a sus siervos y cobrándoles después en efectivo por los arriendos. Materialmente, los campesinos se beneficiaron a menudo mucho con el cambio; pero su actitud fue determinada más bien por la ruptura de un lazo, que aunque considerado a menudo opresivo y oneroso, no había carecido sin embargo de cierto matiz paternal. A medida que desapareció la servidumbre, los intereses materiales se convirtieron en el criterio único para regular el trato del terrateniente hacia sus campesinos. Debido al colapso del sistema feudal innumerables individuos cayeron en la bancarrota. Cuando —como sucede a menudo— resultó provechoso a los terratenientes reducir el número de sus arrendatarios, aprovecharon cualquier pretexto para desahuciarlos. Los muchos campesinos que no pudieron conservar sus tierras se convirtieron en proletarios rurales. Al mismo tiempo muchos pequeños propietarios, arruinados por el esfuerzo de mantener un nivel de vida superior a sus medios, engrosaron las filas de los desposeídos.

En este nuevo mundo en el que una insospechada prosperidad florecía junto a una gran pobreza e inseguridad, las protestas de los pobres fueron claras y frecuentes. Se conservan en documentos de diverso tipo,

a) en proverbios que los mismos pobres compusieron

«El hombre pobre siempre trabaja, se afana, labora y gime, sin reír nunca en su corazón, mientras que el rico se ríe y canta...»

b) en los autos sacramentales, que quizá fueron el medio principal de expresión popular:

«...cada hombre debiera tener propiedad como los demás, pero nosotros nada tenemos que podamos llamar nuestro. Los grandes señores tienen todas las propiedades y los pobres no tenemos nada más que el sufrimiento y la adversidad...»

c) también en las sátiras más influyentes y conocidas:

«Los magistrados, los prebostes, los administradores, los alguaciles: casi todos viven del robo... Todos ellos acogotan al pobre, todos desean despojarle... los desuellan vivos. El fuerte roba al débil...»

y también:

«Desearía estrangular a los nobles y a los curas, a todos ellos... Los buenos trabajadores hacen el pan blanco, pero ellos nunca lo prueban; no, todo lo que consiguen es pan de maíz, y por buen vino no consiguen nada más que sobras, y por buen paño nada más que los desechos. Todo lo que es delicioso y bueno va a parar a los nobles y a los curas...»

En ocasiones, este resentimiento hosco y pasivo dio lugar a un igualitarismo militante. Ya en 1180 un carpintero de Francia central se sintió movido —como siempre por una visión de la Virgen— a fundar una fraternidad para limpiar la región de una plaga de mercenarios desbandados que se habían convertido en malhechores. En un principio estos «cruzados de la paz», como ellos mismos se llamaban, fueron una asociación piadosa comparable a la fraternidad de constructores de iglesias; incluía a gente de toda clase, sancionada por los obispos, y con juramento de no beber vino, jugar, ni blasfemar. Pero cuando terminaron con los malhechores, los *caputiati* —así llamados por su uniforme con capucha— se convirtieron en un movimiento revolucionario de gente pobre que proclamaba la igualdad de todos los hombres, insistiendo en que todos tenían los mismos títulos para la libertad heredados de Adán y Eva. Al final los *caputiati* se tornaron violentos y empezaron a matar nobles hasta ser suprimidos por la fuerza armada.

Aunque el monje que describe estos acontecimientos habla con horror de «la desquiciada locura de los *caputiati*», los igualitaristas siempre se apresuraban a invocar en su defensa las enseñanzas de la misma Iglesia. Pues, por muy mundana que a veces fuera en la práctica, la Iglesia nunca cesó de exaltar la pobreza como uno de los más altos valores y uno de los principales medios para alcanzar la santidad. Para los profesionales de la santidad en la Iglesia, los monjes, la pobreza se suponía tan obligatoria como la castidad y la obediencia. Un siglo antes de san Francisco, un religioso virtuoso como san Norberto eligió andar por el mundo vestido de harapos. Tal glorificación de la pobreza ¿implicaba necesariamente una condena de la riqueza? Los teólogos negaron la validez de esta conclusión. Santo Tomás de

Aquino reafirmó la doctrina que los Padres habían establecido: la providencia asigna a los hombres diversos estados de vida y un rico, aunque esté *obligado a dar limosna con generosidad*, debe también conservar lo suficiente para sí y para su familia de modo que pueda vivir conforme a su estado. Pero esto no impidió que las masas necesitadas consideraran a los ricos como condenables y condenados. El mismo Cristo había dicho al joven rico: «Vende todo cuanto tienes y distribúyelo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; y vuelto acá, sígueme... Más fácil es entrar un camello por un ojo de aguja que entrar un rico en el reino de Dios.» Y también había hablado del epulón que «vestía púrpura y lino finísimo y banqueteaba espléndidamente», y por esta razón fue arrojado al fuego del infierno mientras que Lázaro el pobre reposaba en el seno del padre Abraham.

Los laicos ricos, en cuanto se despojaron de su función patriarcal, se vieron sometidos a las mismas proyecciones que los clérigos y judíos; es decir, empezaron a ser considerados como el mal padre y el mal hijo, y también adquirieron rasgos demoníacos. Hay sermones que califican al rico como hijo desagradecido de Cristo —hijos sin corazón cuya indiferencia con respecto a los sufrimientos de su padre encontrará severo castigo. Y en la fina escultura románica que decora el pórtico de la abadía de san Pedro en Moissac, por ejemplo, el rico es presentado como un padre malo y descuidado. Encontramos retratada con intensa pasión toda la historia del epulón y Lázaro: desde la escena del banquete en que Lázaro es rechazado por el mal rico, hasta el momento en que Lázaro goza con los paternales cuidados de Abraham mientras el epulón es arrastrado hacia el abismo por el peso del dinero y atormentado por los demonios [lámina 5]. El significado profundamente emocional que esta historia tuvo para las masas lo encontramos vívidamente representado en las figuras de la esquina derecha. Estas figuras simbolizan las pasiones dominantes de los ricos, *Avaritia* y *Luxuria,* su ansia de dinero y de placeres mundanos; y el lenguaje simbólico es el de la demonología medieval. La codicia de dinero viene representada por un demonio macho, mientras que el amor del placer está simbolizado por la mujer con serpientes —una extraña figura que era al mismo tiempo una encarnación del deseo carnal y del demonio de la tierra—, una habitante, de hecho, de este oscuro mundo en el que moran Satanás y la bestia del Apocalipsis al lado de terribles serpientes, escorpiones y arañas.

Además, en innumerables comentarios sobre el libro del Apocalipsis la *Avaritia* y la *Luxuria* nos son presentadas como los estigmas de los siervos del Anticristo. De modo que ya desde un punto de vista absolutamente ortodoxo, el epulón bíblico, retratado en Moissac, no se halla sino a un paso del judío y del clérigo demoníacos. Pero, si en su esfuerzo por asegurarse la fidelidad de las nuevas masas la Iglesia

pudo hablar un lenguaje como éste ¿cuál debió ser el de los herejes que difundían sus enseñanzas entre los tejedores en sus talleres y tugurios, o el de aquellos sacerdotes renegados a los que san Bernardo encontró, con horror, trabajando —barbudos y sin tonsura— en los telares, junto con los hombres y mujeres tejedores? Para todos ellos el epulón pertenecía, sencillamente, a las huestes del Anticristo. En las mentes de los sectarios apocalípticos de los siglos XII y XIII, los ricos ya estaban empezando a sufrir la metamorfosis que con el transcurso del tiempo lo transformaría en el Capitalista de la propaganda del siglo XX: un ser verdaderamente diabólico por su capacidad de destrucción, su crueldad, su grosera sensualidad, su capacidad de engaño y, sobre todas las cosas, por su poder casi omnímodo.

Situadas en este contexto, las últimas cruzadas populares pueden ser consideradas como los primeros ensayos de una suerte de milenarismo que era nuevo en Europa medieval y que pretendía, aunque de un modo confuso, derribar a los poderosos y elevar a los humildes. Durante el primer cuarto del siglo XIV el celo por la cruzada fue más que nunca monopolio de los muy pobres. El reino de Jerusalén había terminado y Siria había sido evacuada; el papado había cambiado el aura mística de Roma por la seguridad de Aviñón; el poder político de los países iba quedando en manos de los duros burócratas —sólo las inquietas masas que habitaban entre el Somme y el Rhin se sentían todavía agitadas por las antiguas fantasías escatológicas que ahora incrementaban con amarga truculencia. Se necesitaba muy poco para lanzar a este pueblo a la prosecución de cualquier intento completamente irrealizable por convertir en realidad sus fantasías. En 1309 el papa Clemente V envió una expedición de caballeros hospitalarios a la conquista de Rodas como baluarte contra los turcos; el mismo año se padeció mucha hambre en Picardía, Países Bajos y en la parte baja del Rhin. Las dos circunstancias juntas bastaron para provocar otra cruzada del pueblo en la misma región. Una vez más aparecieron las columnas armadas, formadas por pobres artesanos y trabajadores así como por algunos nobles que habían despilfarrado sus riquezas (recordemos la bancarrota de muchos propietarios). Toda esta gente ejerció pillaje y saqueo por todas partes, matando a los judíos y asaltando también los castillos en los que los nobles escondían sus considerables bienes de fortuna. Por fin atacaron la fortaleza del duque de Brabante, un firme oponente de todos los levantamientos populares, y que sólo tres años antes se había enfrentado con un ejército de obreros textiles y, según se dice, había hecho enterrar vivos a sus dirigentes. El duque se puso al frente de un ejército y derrotó a los cruzados inflingiéndoles graves pérdidas. Pero pocos años después nuevas hordas se reunían otra vez.

Se trataba ciertamente de un tiempo de grandes calamidades y exaltación. Cuando en 1315 una pérdida universal de cosechas condu-

jo a los pobres casi al canibalismo, se formaron largas procesiones de peregrinos casi desnudos implorando el perdón de Dios, mientras que las esperanzas milenaristas estaban en todo su apogeo. En medio del hambre circuló una profecía anunciando que los pobres, empujados por la necesidad, se levantarían en armas contra los ricos y poderosos en ese mismo año y que también destruirían la Iglesia y una gran monarquía. Después de mucho derramamiento de sangre, vendría una nueva época en la que todos los hombres se unirían en la exaltación de una sola cruz. No puede sorprender que cuando en 1320 Felipe V de Francia propuso otra expedición a la tierra santa, su idea fue inmediatamente captada por las masas desesperanzadas, aunque se trataba de un proyecto completamente irrealizable y desaprobado por el Papa. Esta vez fueron un monje apóstata y un sacerdote que colgó el hábito quienes empezaron a predicar la cruzada en el norte de Francia y con tan buen éxito que se originó un gran movimiento «tan repentina e inesperadamente como un torbellino». Pero parece que también aquí el papel más importante lo desempeñaron los *prophetae* que se proclamaban salvadores enviados por Dios. Los cronistas judíos, basándose en una fuente española perdida, nos hablan de un zagal que anunció que se le había aparecido una paloma que, después de convertirse en la Virgen, le había encargado la proclamación de una cruzada prometiéndole la victoria. También nos hablan de un caudillo que pretendía estar marcado con la señal de la elección divina, la cruz entre los omoplatos.

Como en 1251, los primeros en responder fueron los pastores y porquerizos, algunos de ellos todavía imberbes, por eso este movimiento también ha sido conocido con el nombre de cruzada de los pastores. Pero una vez más, a medida que las columnas pasaban por las ciudades se les fueron uniendo otros elementos —mendigos de ambos sexos, proscritos, bandidos—; todos ellos formaron un ejército bastante tumultuoso. Numerosos *pastoureaux* fueron apresados y encarcelados, pero los restantes, apoyados enérgicamente por el populacho, asaltaron la prisión y libertaron a sus hermanos. Cuando llegaron a París estas hordas atemorizaron a la ciudad, conquistaron el Châtelet, asaltaron el Ayuntamiento, y ante el rumor de que iban a ser repelidos por las fuerzas armadas se concentraron en formación de batalla en los campos de Saint-Germain-des-Prés. Como no se les opusiera ninguna fuerza, abandonaron la capital dirigiéndose hacia el sur hasta que penetraron en los territorios ingleses del sudoeste. Los judíos habían sido expulsados del reino francés en 1306 pero todavía podían encontrarse algunos y los *pastoureaux* los iban matando a su paso repartiéndose sus propiedades. El rey francés envió órdenes para que los judíos fueran protegidos, pero el populacho, convencido de que su muerte era una obra santa, ayudó por todos los medios a los cruzados. Cuando el go-

bernador y los oficiales reales de Toulouse arrestaron a numerosos *pastoureaux*, la turba asaltó la prisión; y se siguió una gran matanza de judíos. En Albi los cónsules cerraron las puertas de la ciudad, pero los cruzados las forzaron a los gritos de que habían ido allí para matar a los judíos, siendo acogidos por el populacho con delirante entusiasmo. En otras ciudades las mismas autoridades se unieron al populacho y a los cruzados en la matanza. Por todo el sudoeste francés, desde Burdeos en el oeste hasta Albi en el este, fueron exterminados casi todos los judíos.

Gradualmente los *pastoureaux* empezaron a desviar su atención hacia el clero. Como pastores de Dios se dedicaron a atacar a los sacerdotes como «falsos pastores que se roban los rebaños». Se dijo que estaban preparando una gran expropiación de todas las propiedades del clero secular y de los monasterios. Un oficial real, el Senescal de Carcassonne, procuró organizar una fuerza para combatirles; pero se encontró en graves dificultades, pues el pueblo negaba su ayuda en todas partes. En la residencia papal de Aviñón se encontraban muy alarmados, pues la curia temía que los cruzados atacaran la ciudad. El papa Juan XXII excomulgó a los *pastoureaux* y llamó al Senescal de Beaucaire para que los combatiera; medidas que fueron efectivas. Estaba prohibido, bajo pena de muerte, dar alimento a los llamados cruzados; las ciudades empezaron a cerrar sus puertas muriendo muchos *pastoureaux* miserablemente de hambre. Otros murieron en el campo de batalla en diversos lugares entre Tolosa y Narbona, mientras otros eran capturados y colgados de los árboles en grupos de veinte y treinta. Durante unos tres meses continuaron las persecuciones y ejecuciones. Los sobrevivientes atravesaron los Pirineos en pequeños grupos para seguir matando judíos, y lo hicieron hasta que el hijo del rey de Aragón les atacó y dispersó. Se trató de una cruzada que mientras duró parecía amenazar, más que cualquiera de las anteriores, la total estructura de la sociedad; los *pastoureaux* de 1320 aterrorizaron profundamente a los ricos y privilegiados.

A partir de este momento, resulta cada vez más difícil seguir el proceso, en esta región comprendida entre el Rhin y el Somme, del mito social que en una u otra forma había fascinado a las masas durante más de dos siglos. La guerra entre «grandes» y «pequeños», que apenas había cesado en los Países Bajos desde los días de Bertrand de Ray, se iba haciendo cada vez más violenta y despiadada. En 1325 el libre y próspero campesinado del Flandes marítimo, apoyado por los obreros textiles de Brujas, se negó a pagar las tasas e impuestos, y tomó las armas contra los terratenientes, eclesiásticos y laicos. El resultado fue una feroz guerra civil que duró hasta que en el año 1328 intervino el rey de Francia derrotando a los rebeldes en Mount Cassel. De 1320 a 1380 los tejedores de los tres grandes centros de la industria

textil, Gantes, Brujas e Ypres, se levantaron una y otra vez en sangrientas insurrecciones que fueron dominadas por sangrientas represiones. Finalmente en 1379 los tejedores de Gante capturaron el poder llegando a dominar todo Flandes, liberándose del gobierno del conde. Fueron precisos tres años de luchas para que fueran vencidos en Rosebeke, una vez más por el ejército francés. Durante estos mismos años (1381-1382) el norte de Francia —París, las ciudades de Picardía y Normandía, todos los antiguos baluartes de los *pastoureaux*— fue testigo de una serie de revueltas populares provocadas por los elevados impuestos. El primer objetivo de estos rebeldes fue siempre las oficinas de contribuciones, donde destruían las listas, saqueaban los cofres y asesinaban a los recaudadores de impuestos; el segundo objetivo era el barrio judío, donde también asesinaban y saqueaban a mansalva. En Ruán llegaron hasta el extremo de elegir un rey, al que exhibieron en triunfo y por mandato del cual asesinaron no sólo a los recaudadores de impuestos sino también a algunos de los más prósperos burgueses. Tanto en París como en Ruán los insurgentes se inspiraron en el ejemplo de Gante y su grito de guerra fue «¡Viva Gante!». En ambas ciudades la revuelta fue aplastada por el rey y su ejército de nobles, a su retorno de la victoria sobre los tejedores flamencos; pero los pobres de los campos y ciudades se unieron en bandas que saqueaban el país.

En su mayor parte todos estos movimientos tenían unas pretensiones limitadas y prácticas: los rebeldes deseaban más dinero y mayor independencia. Pero ¿no alentaba en ellos algún soplo escondido del entusiasmo milenarista? No ha podido probarse, pero conviene señalar que Henri Pirenne, eminentemente calificado para juzgarlo, así lo creía. Por una parte es cierto que en el punto culminante de la guerra de clases —el año 1377 en Ypres, por ejemplo— los obreros textiles eran colgados no sólo como rebeldes sino que también eran sentenciados por la Inquisición y quemados como herejes; y, por otra parte, algunos clérigos disidentes estaban predicando un milenarismo de características netamente revolucionarias e igualitarias. Uno de ellos, el franciscano llamado Juan de Roquetaillade, quien pasó los últimos veinte años de su vida en prisiones eclesiásticas con la constante amenaza de ser enviado a la hoguera por sus opiniones, ha dejado unos escritos proféticos del mayor interés. En 1356, el año de la catastrófica derrota de Poitiers, cuando las Compañías Libres asolaban todo el país y estaba en su punto álgido la llamarada de furia campesina que la *Jacquerie,* Juan publicó su *Vademecum in tribulationibus.* Esta aplaudida obra, que fue traducida al inglés, catalán y checo, muestra muy claramente la adaptación de la antigua tradición escatológica como vehículo de un nuevo radicalismo.

Roquetaillade declaraba que la captura del rey en Poitiers señalaba el principio de un tiempo desastroso para Francia, con el reino reduci-

do a la nada por el desastre militar. También a toda la cristiandad le amenaza un tiempo lleno de calamidades, pues entre 1360 y 1465 los humildes se levantarían contra los grandes. En esos años se mostrará la justicia popular, la cual levantará y destruirá a tiranos y nobles con espada de dos filos; muchos príncipes, nobles y grandes serán despojados de sus dignidades y de la vanidad de su riqueza; habrá una gran aflicción entre los nobles; y los grandes serán robados, precisamente aquellos que por sus depredaciones han causado tantas penalidades al pueblo. El hombre que en esos tiempos pueda encontrar a un siervo y compañero fiel puede darse por muy afortunado. Después, las tempestades e inundaciones y pestes matarán a la mayor parte de la humanidad, borrando de la faz de la tierra a los pecadores impenitentes y preparando el camino para la renovación de la humanidad. En Roma aparecerá un Anticristo occidental, mientras que el Anticristo oriental divulgará sus falsas doctrinas desde Jerusalén; a este último le seguirán los judíos, quienes perseguirán a los cristianos, destruyendo iglesias y altares. Los sarracenos y tártaros asolarán Italia y España, Hungría y Polonia, así como partes de Alemania. Los gobernantes y los pueblos, escandalizados por la lujuria, la riqueza y la soberbia del clero, se unirán para despojar a la Iglesia de todas sus riquezas. La indigencia y la muerte serán los castigos del clero, particularmente de los franciscanos; pero después la Iglesia y éstos últimos, purificados por el sufrimiento y viviendo con absoluta pobreza, como se creía que vivieron Cristo y los Apóstoles, resucitarán a una nueva vida y extenderán su influencia por todo el mundo. Hacia 1367 terminará el tiempo de las calamidades. Un gran reformador, *reparator orbis,* será nombrado papa y al mismo tiempo el rey de Francia será elegido emperador romano, contra toda costumbre. El papa y el rey-emperador actuando de común acuerdo expulsarán a sarracenos y tártaros de Europa, convertirán a todos los musulmanes, judíos y tártaros, reconciliarán a los cismáticos griegos con la Iglesia de Roma y limpiarán toda herejía de la faz de la tierra. El rey de Francia conquistará y gobernará todo el mundo, en el oeste, este y sur; su reinado será el más honorable de todos los que el mundo haya conocido, pues incluirá todos los reinos existentes en Asia, Africa o Europa. Además, este siempre victorioso descendiente de Carlomán será «el muy pobre esposo de la Iglesia universal» y el monarca más santo desde la creación del mundo. Y aunque tanto el papa como el emperador deben morir en el plazo de una década, el reino de paz que establezcan durará mil años, hasta el fin.

Durante los siglos XIV, XV e incluso XVI siguieron apareciendo en Francia profecías relativas a un «segundo Carlomán» que sería emperador, conquistaría el mundo y marcharía hasta el Santo Sepulcro. Pero todas estas profecías tardías tienen todo el carácter de propaganda política publicada para servir a fines dinásticos, y no tienen ningún

rasgo de mito revolucionario. De hecho, el centro de la excitación escatológica había salido de Francia y de los Países Bajos. A medida que la lucha contra los invasores ingleses se hacía más desesperada, la devoción de la gente sencilla de Francia se fue centrando en el monarca actual como símbolo del deseo nacional de supervivencia e independencia, hasta el punto de que el lugar ocupado por los *prophetae* milenaristas sólo pudo ser asumido por una santa Juana de Arco. San Juan. La Francia que surgió del gran esfuerzo de reconstrucción que siguió a la guerra de los Cien Años fue una monarquía centralizada hasta el despotismo, controlada por un ejército real y por un servicio civil; una tierra, además, en que las ciudades habían perdido toda autonomía. En un estado de esta índole los movimientos populares, de cualquier tipo que fueran, tenían muy poca probabilidad de existir. Pero, sobre todo, habían dejado de existir centros de exceso de población que antes se habían dado en el territorio comprendido entre el Rhin y el Somme. Picardía, Flandes, Hainaut, Brabante, habían dejado de ser las regiones más densamente pobladas e industrializadas de Europa del norte. Hacia fines del siglo XIV cierto número de factores —la guerra de clases, la guerra internacional, la emigración, la escasez de lana inglesa y el aumento de la competencia por parte de las ciudades italianas— habían reducido la industria textil a la ruina y la población decreció notablemente.

En Alemania la situación era muy diferente. Allí el poder real había ido declinando desde principios del siglo XIII y la nación se había ido desintegrando en una serie de pequeños principados, al mismo tiempo que habían ido floreciendo la industria y el comercio y había aumentado la población. Alemania se convertiría entonces en el escenario de una nueva serie de movimientos mesiánicos.

Capítulo 6
EL EMPERADOR FEDERICO COMO MESIAS

La Profecía Joaquinista y Federico II

Durante el siglo XIII apareció todavía otro tipo de escatología junto a las escatologías derivadas del libro del Apocalipsis y de los oráculos sibilinos —al principio junto a ellas, pero en seguida se fusionaron. Joaquín de Fiore (1145-1202) fue el inventor del nuevo sistema profético, el cual iba a ser el que mayor influencia ejerciera en Europa hasta la aparición del marxismo. Después de largos años dedicados a investigar las Escrituras, este abad y ermitaño calabrés recibió, entre 1190 y 1195, una inspiración que le pareció revelar un significado oculto de grande y original valor profético.

La idea de que las Escrituras poseían un significado oculto no era sin embargo nueva; los métodos tradicionales de exégesis siempre habían concedido importante lugar a las interpretaciones alegóricas. Lo que resultaba nuevo era la idea de que esos métodos pudieran aplicarse no sólo con fines dogmáticos o morales, sino también para comprender y pronosticar el proceso de la historia. Joaquín de Fiore estaba convencido de que había encontrado una clave con la que, aplicada a los acontecimientos y personajes del Antiguo y Nuevo Testamento, y especialmente al libro del Apocalipsis, podría percibir en la historia ciertas pautas y significados que le permitirían predecir en detalle

sus futuras etapas. En su exégesis de las Escrituras, Joaquín de Fiore elaboró una interpretación de la historia como un ascenso en tres edades sucesivas, cada una de ellas presidida por una de las personas de la Santísima Trinidad. La primera edad era la del Padre o de la Ley; la segunda la del Hijo o del Evangelio; la tercera la del Espíritu, y ésta sería con respecto a las anteriores como la luz del día comparada con la de las estrellas y la aurora, como el ardiente estío comparado con el invierno y la primavera. La primera época había sido de temor y servidumbre, la segunda de fe y sumisión filial, la tercera sería una época de amor, alegría y libertad, en la que el conocimiento de Dios se revelaría directamente en los corazones de todos los hombres. La época del Espíritu sería el sabbath o día de descanso de la humanidad. Entonces el mundo se convertiría en un vasto monasterio, en el que todos los hombres serían monjes en contemplación en éxtasis místico loando con alabanzas a Dios. Esta nueva versión del reino de los santos duraría hasta el juicio final.

Joaquín no era conscientemente heterodoxo y no tenía ningún deseo de trastornar a la Iglesia, escribió las revelaciones que había recibido alentado por nada menos que tres papas. Y, a pesar de ello, su pensamiento tenía implicaciones que eran potencialmente peligrosas para la estructura de la teología medieval ortodoxa. Su idea de una tercera edad no podía reconciliarse con la concepción agustiniana de que el reino de Dios ya se había realizado, hasta donde puede realizarse sobre la tierra, en el momento en que nació la Iglesia, y de que no puede haber ningún milenio que no sea éste. Por muy preocupado que pudiera estar Joaquín de Fiore por conservar las doctrinas, exigencias e intereses de la Iglesia, de hecho propuso una nueva forma de milenarismo —y además un tipo que las futuras generaciones elaborarían primero en un sentido antieclesiástico y después en un sentido francamente secular.

A largo plazo, la influencia indirecta de las especulaciones de Joaquín de Fiore puede detectarse hasta el presente, sobre todo en ciertas «filosofías de la historia» que la Iglesia desaprueba enérgicamente. Aunque el recatado místico se hubiera horrorizado de haberlo sabido, es innegable que la fantasía joaquinista de las tres edades reapareció, por ejemplo, en las teorías de la evolución histórica expuestas por los filósofos idealistas alemanes —Lessing, Schelling, Fichte y en cierta medida Hegel—; en la idea de Augusto Comte sobre la historia como un ascenso de la fase teológica, a través de la metafísica, hasta la fase científica; y también en la dialéctica marxista de las tres etapas del comunismo primitivo, la sociedad de clases y el comunismo final que ha de ser el reino de la libertad y en el que desaparecerá el Estado. Y no es menos cierto —aunque sí paradójico— que la frase «el Tercer Reich», acuñada por primera vez en 1923 por el publicista Moeller van

den Bruck y después adoptada como el nombre de aquel «nuevo orden» que se suponía iba a durar mil años, hubiese tenido poca importancia emocional si la fantasía de una tercera y más gloriosa dispensación no hubiera, durante siglos, penetrado en el bagaje común de la mitología social europea.

Lo que impresionó a los hombres del siglo XVIII fue, sobre todo, la narración de De Fiore de cómo y cuándo el mundo iba a sufrir su transformación última. En la concepción joaquinista de la historia cada edad debe ser precedida de un período de incubación. La incubación de la primera edad duró desde Adán hasta Abraham, la de la segunda desde Elías hasta Cristo; por lo que respecta a la tercera edad, su incubación empezó con san Benito y estaba cerca de su fir cuando Joaquín compuso sus obras. Según san Mateo, entre Cristo y Abraham se cuentan cuarenta y dos generaciones; y como el Antiguo Testamento es un modelo de todos los acontecimientos posteriores, el período entre el nacimiento de Cristo y el cumplimiento de la tercera edad también debe ser de cuarenta y dos generaciones. Considerando que cada generación fuese un lapso de treinta años, Joaquín pudo situar la culminación de la historia humana entre los años 1200 y 1260. En este tiempo debe prepararse el camino; y esto debe ser llevado a cabo por una nueva orden de monjes que predicará el nuevo Evangelio por todo el mundo. Entre ellos se elegirán doce patriarcas que convertirán a los judíos, y un maestro supremo, *novus dux,* que alejará toda la humanidad del amor de las cosas terrenales y la conducirá hacia el amor de las del espíritu. Durante los tres años y medio inmediatamente anteriores al cumplimiento de la tercera dispensación, reinará el Anticristo. Será un rey secular que castigará a la Iglesia corrupta y mundana hasta que sea totalmente destruida en su forma actual. Después de la deposición del Anticristo, llegará, en toda su plenitud, la época del Espíritu.

Cuando la rama rigorista de la orden franciscana adoptó esta doctrina se hizo evidente lo explosivo de su carácter. El ideal de Joaquín de Fiore de una orden monástica totalmente alejada del mundo estuvo a punto de ser realizado en la confraternidad que, pocos años después de la muerte del profeta, empezó a formarse alrededor del *poverello* de Asís. Más adelante, cuando la confraternidad se convirtió en una orden importante, se tuvo que hacer concesiones a la realidad cotidiana; la orden penetró en las universidades, buscó y obtuvo influencia, adquirió propiedades. Pero muchos franciscanos se negaron a aceptar estas innovaciones y se abrazaron al antiguo ideal de absoluta pobreza. Estos hombres —los franciscanos espiritualistas— constituyeron un partido minoritario, primero dentro de la orden, y después fuera de ella. Hacia mediados de siglo desenterraron las profecías de Joaquín (que hasta entonces habían merecido escasa atención) y las editaron y comentaron. También idearon profecías, que atribuyeron a

Joaquín de Fiore, que acabarían adquiriendo mucha mayor celebridad e influencia que las auténticas. En estas obras los espiritualistas adaptaron la escatología joaquinista de tal modo que ellos mismos pudieran ser considerados como la nueva orden que, reemplazando a la Iglesia de Roma, debía conducir a la humanidad hacia las glorias de la edad del Espíritu. Las vicisitudes de las profecías joaquinistas en el sur de Europa no entran dentro del alcance de este libro; sería preciso otro volumen para describir cómo al margen del sector espiritualista surgieron grupos todavía más radicales, alrededor de figuras como fray Dolcino y Rienzo, floreciendo un milenarismo tan revolucionario y militante como el del norte. Pero, aunque ideadas en Italia, las profecías pseudo-joaquinistas influyeron también en los acontecimientos de Alemania. Se debe a ellas en gran parte el hecho de que la imaginación popular atribuyera al emperador Federico II la función de castigar a la Iglesia.

Ya al principio de su carrera, y mucho antes de que los joaquinistas tuvieran ninguna relación con él, Federico fue objeto de esperanzas escatológicas. Todo lo que los franceses habían esperado de los capetos, los alemanes lo esperaban de él. Tan pronto como Federico I (Barbarroja) hubo perecido en la tercera cruzada en 1190 empezaron a aparecer profecías en Alemania que hablaban de un futuro Federico, quien, como emperador de los Ultimos Días, completaría la obra dejada incompleta; un salvador escatológico que, liberando el Santo Sepulcro, prepararía el camino para la segunda venida y para el Milenio. Cuando, treinta años más tarde, fue colocada la corona imperial sobre la cabeza de Federico II, nieto de Barbarroja, estas profecías se le aplicaron confiadamente. De este modo, por primera vez la imagen del emperador de los Ultimos Días se relacionó con el dirigente verdadero de un complejo territorial, centrado en Alemania, pero abarcando asimismo Borgoña y la mayor parte de Italia, conocido en el occidente como el Imperio Romano (y posteriormente como el Sacro Imperio Romano).

La vida y personalidad de Federico favorecieron mucho el nacimiento de un mito mesiánico. Era una figura muy brillante, cuya versatilidad e inteligencia, relajación moral y crueldad se combinaban fascinando a sus contemporáneos. Además, marchó a la cruzada en 1229 y pudo reconquistar Jerusalén, coronándose rey de esa ciudad. Sobre todo, estuvo repetidamente implicado en conflictos extraordinariamente encarnizados con el papado. La cristiandad disfrutó del espectáculo del emperador varias veces excomulgado como hereje, perjuro y blasfemo, que se vengaba a su vez tratando de despojar a la Iglesia de la riqueza que, según decía, era el origen de su corrupción. Todo esto ayudó a situarle en la función de justiciero del clero en los Ultimos Días; y el pseudo-joaquinista *Comentario sobre los últimos*

días, escrito en 1240, pronostica que de hecho Federico perseguirá tanto a la Iglesia que en 1260 se encontrará totalmente destruida. Para los espiritualistas italianos este castigo del clero, aunque necesario e imprescindible como prólogo de la Tercera Edad, era todavía una obra demoníaca. Según ellos el emperador era la bestia del Apocalipsis y el Sacro Impero Romano Babilonia —instrumentos de Satanás y condenados a ser aniquilados a su vez. Pero también era posible considerar al oponente imperial del papado bajo una luz completamente diferente. En Alemania, Federico siguió siendo visto como un salvador; pero como un salvador cuya misión abarcaba ahora el castigo de la Iglesia, una figura en la que el emperador de los Ultimos Días se convertía en el *novus dux* de la profecía de Joaquín de Fiore.

En sus esfuerzos por obligar a Federico a la obediencia, la santa sede puso a toda Alemania en entredicho —lo cual significaba que ya no podían administrarse los sacramentos indispensables y que, según creencia de la época, todos los que entonces murieran serían inevitablemente condenados. En 1248 el populoso ducado de Suabia, que pertenecía al dominio imperial y era particularmente firme en su apoyo a la dinastía de los Hohenstauffen, fue visitado por predicadores errantes quienes declararon públicamente que el clero estaba tan sumido en el mal que en todo caso había perdido la potestad de administrar válidamente los sacramentos. Por lo que respectaba al papa Inocente IV, su vida era a tal punto escandalosa que ningún interdicto impuesto por él podía tener el más mínimo valor. La verdad quedaba reservada a los mismos predicadores errantes y sólo ellos recibían de Dios el poder de perdonar los pecados. Tanto el papa como los obispos eran claramente heréticos, por lo que debían ser ignorados; por otra parte, el pueblo debía orar por el emperador Federico y por su hijo Conrado, porque eran justos y perfectos. Mientras se iba extendiendo esta propaganda, los artesanos se sublevaron en la ciudad de Hall y expulsaron no sólo a los clérigos sino también a muchos ricos patricios. El hecho no carece de interés, pues es cierto que la imaginación popular, que poco antes en Flandes había convertido a Balduino, emperador de Constantinopla, en un salvador de los pobres, estaba ahora —aunque muy impropiamente— haciendo lo mismo con el emperador Federico.

Un manifiesto joaquinista publicado en Suabia por entonces y debido a un cierto hermano Arnoldo, dominico disidente, expresa muy claramente esta fantasía. Igual que las profecías joaquinistas italianas, esta obra considera al año 1260 como el año apocalíptico que verá el cumplimiento de la tercera época. Pero, antes de que esto suceda, el hermano Arnoldo pedirá a Dios en nombre de los pobres el juicio del papa y de la jerarquía; y Cristo responderá apareciendo sobre la tierra para dictar su sentencia. El papa aparecerá como el Anticristo y los clé-

rigos como miembros de éste. Cristo les condenará severamente por su inmoralidad, mundanidad y abuso del interdicto, pero sobre todo por la explotación y opresión de los pobres. La voluntad de Dios se expresa gracias a Arnoldo y sus compañeros, quienes tienen la misión de llevarla a efecto despojando a la Iglesia de Roma de su autoridad y asumiéndola ellos mismos, como santos que viven y seguirán viviendo en absoluta pobreza. En lo que se refiere a las grandes riquezas de la Iglesia, deberían ser confiscadas y distribuidas entre los pobres —quienes, a los ojos de Arnoldo, a su modo «abogado de los pobres», son los únicos cristianos auténticos. Y esta gran revolución social será llevada a término bajo los auspicios del emperador Federico, quien según Arnoldo ya conocía este programa y le había prometido su apoyo.

El radicalismo social de estas fantasías —tan completamente distinto de la elevada espiritualidad de las profecías del mismo Joaquín— conmovió extraordinariamente a los pobres. Quizá hubiera podido estimular un amplio movimiento revolucionario, pero lo que en realidad sucedió fue que en 1250 murió repentinamente Federico, una década antes de que hubiera podido asumir su misión escatológica. Su muerte representó un golpe catastrófico tanto para los joaquinistas alemanes, a los que privaba de su salvador, como para los italianos, a los que privaba de su Anticristo. Pero pronto empezó a rumorearse que el Emperador estaba vivo todavía: habría sido llevado a ultramar por el papa; o, también, habría ido allí voluntariamente gracias al sabio consejo de un astrólogo; o quizá estaría cumpliendo una larga penitencia como peregrino o ermitaño. Pero también corrían teorías de carácter más sobrenatural. En el sur de Italia y en Sicilia, lugares donde Federico había pasado la mayor parte de su vida, se habría escuchado una misteriosa frase sibilina: *«Vivit et non vivit»*, y un monje habría visto al emperador entrar en los cráteres del Etna mientras un fiero ejército de caballeros descendía hacia el embravecido mar. Aunque para el monje esto significaba que Federico había ido directamente al infierno, muchos sicilianos lo interpretaron de otro modo. Durante largo tiempo el Etna había sido considerado como morada de los héroes desaparecidos entre los que se contaba el mismo rey Arturo; al tomar Federico su lugar entre ellos se convirtió en un emperador durmiente que debía regresar un día como salvador. Y cuando llegó el tiempo crítico reapareció de hecho: durante un par de años después de 1260, un impostor que moraba en las laderas del Etna pudo atraer a numerosos seguidores. Mas si bien es cierto que en Sicilia pronto perdió su fuerza de atracción la fantasía de Federico resucitado, en Alemania siguió ejerciendo una gran fuerza de atracción generación tras generación, del mismo modo que la fantasía de un Carlomán resucitado, *Carolus redivivus*, había seducido a los franceses.

La resurrección de Federico

Treinta y cuatro años después de su muerte, Federico II fue objeto de una resurrección muy similar a la que había sufrido Balduino, conde de Flandes. Un cronista nos habla de que en 1284 un viejo ermitaño de los alrededores de Worms había proclamado que era el emperador, y otro nos cuenta que por el mismo tiempo un personaje similar había sido escoltado hasta Lübeck en medio de un gran entusiasmo popular. En ambos casos los pseudo-Federicos se desvanecieron tan pronto como pareció que iban a ser desenmascarados. ¿Fue alguno de estos hombres quien en 1284 consiguió establecerse como rey en el valle del Rhin? Quizá no, pues parece haberse tratado de un megalómano que realmente creía ser Federico más que de un impostor. Expulsado de Colonia por loco, encontró una excelente acogida en las cercanías de la ciudad de Neuss, que estaba en discusión y desacuerdo con el arzobispo de Colonia, donde estableció su corte. Exactamente igual que Bertrand de Ray, este hombre describió cómo había pasado largos años en una peregrinación como penitencia por los pecados de su vida pasada; aunque otras veces, explotando las leyendas que se habían formado en torno a la muerte de Federico, explicaba que había estado morando en el centro de la tierra. Estas noticias se extendieron rápidamente; en Italia se originó tal conmoción que diversas ciudades enviaron embajadores a Neuss para cerciorarse del hecho, mientras que los joaquinistas llegaban a la conclusión de que por fin el finado Federico iba a asumir realmente la misión propia de Anticristo.

En Alemania las condiciones eran favorables para tal resurrección. Ya desde principios de siglo el gobierno central de Alemania se había ido debilitando y el reino se había ido desintegrando en una multitud de principados casi independientes —proceso que era claramente el reverso del que había tenido lugar en Francia. Aunque Federico no había hecho nada para detener tal desintegración y siempre había mostrado más interés por Italia y Sicilia que por Alemania, su fuerte y pintoresca personalidad había proporcionado un punto focal para las lealtades alemanas. Tras su muerte hubo un gran interregno, un período de toda una generación en el que ningún rey consiguió el reconocimiento general de Alemania. El país pasó por una tormenta parecida a la que había experimentado Francia dos siglos antes, con guerras privadas y feudales por todas partes. Esta situación siguió aún después de la elección en 1273 de Rodolfo, primer monarca de los Habsburgo, como rey de Alemania. Los príncipes, después de haber saboreado las delicias de la independencia, no estaban dispuestos a perderla; lo cual significaba que se debía debilitar al rey. En cuanto apareció un pretendiente que dijo ser Federico II, varios de los más encumbrados príncipes se aprestaron a reconocerle oficialmente, no porque creyesen en él

sino para dificultar la acción de Rodolfo. Además, por este tiempo, se daba en Alemania una floreciente civilización urbana. Precisamente durante el interregno la manufactura y el comercio había experimentado grandes progresos en las ciudades autónomas; pero, aunque en estas ciudades se diera un tipo de vida muy ordenado y próspero como no había habido antes en Alemania, no faltaban en ellas los conflictos sociales. Más que nunca se encontraban en las ciudades del Rhin innumerables artesanos que vivían una vida precaria y necesitada. Lo que más contribuyó al éxito del pseudo-Federico fue sin duda el hecho de que los pobres de las ciudades todavía confiaban en las esperanzas mesiánicas referidas al emperador Federico II. El monarca de Neuss apareció sobre todo como el amigo de los pobres; y encontró sus propagandistas entre *prophetae* tildados por los cronistas de herejes.

Al fin, emborrachado por su éxito, el pseudo-Federico se excedió. Dirigiéndose hacia el sur anunció su intención de convocar una dieta imperial en Frankfurt y emplazó al rey Rodolfo para que se presentara ante él para que, como emperador, pudiera concederle el reino de Alemania. La respuesta de Rodolfo fue la de marchar contra él sitiando la ciudad de Wetzlar en la que se había refugiado. La ciudad estaba dividida, como Valenciennes había estado dividida en el caso del pseudo-Balduino; y ahora, como entonces, la gente común estaba decidida a empuñar las armas en defensa de su emperador. A pesar de todo, el hombre fue conducido ante Rodolfo o tal vez se entregó él mismo; después de ser juzgado, fue quemado vivo en la hoguera. El método de ejecución tiene su importancia, pues la hoguera no se usaba en casos de insurrección política sino en los de brujería o herejía; esto confirma lo que también indican los cronistas: este hombre era un fanático que se consideraba no sólo como el verdadero Federico II sino también como un salvador escatológico enviado por Dios para castigar al clero y establecer su gobierno sobre todo el mundo. También parece que en sus últimos días el pseudo-Federico estaba totalmente convencido de que resucitaría de nuevo dentro de un par de años, cosa que prometió a sus seguidores pidiéndoles que creyeran en él. Y, de hecho, fue inmediatamente reemplazado por un personaje similar, esta vez en los Países Bajos, que explicaba cómo tres días después de haber sido quemado vivo había resucitado de entre los muertos —este último fue ejecutado, a su vez, en Utrecht.

Ahora empezó a acumularse el folklore en torno a la figura del pseudo-Federico, del mismo modo que se había acumulado en torno de la figura del mismo Federico. La ejecución en Wetzlar sólo sirvió para incrementar la reputación del emperador como ser sobrenatural e inmortal. Se dijo que entre las cenizas de la hoguera no se encontró ningún hueso y sólo se pudo hallar una pequeña habichuela; y el pueblo sacó inmediatamente la conclusión de que el emperador había

sido rescatado de las llamas por la divina providencia, todavía vivo, y que debía volver un día. Generación tras generación se mantuvo viva esta convicción. Hacia mediados del siglo XIV, aún se afirmaba que Federico debía volver de todas maneras, aunque hubiese sido destrozado en mil pedazos o —seguramente refiriéndose a Wetzlar— hubiese sido quemado hasta reducirse a cenizas: éste era el decreto inalterable de Dios. Se elaboraron extrañas y pintorescas leyendas. El fabuloso monarca oriental, el preste Juan, había obsequiado al emperador una vestidura de asbesto, con un anillo mágico que le permitía desaparecer y con una bebida mágica que le conservaba siempre joven. Vestido de peregrino, el emperador se aparecía a menudo a los campesinos confiándoles que volvería un día a ocupar el lugar que por derecho le correspondía a la cabeza del imperio.

En el curso del siglo XIV todas las esperanzas escatológicas que las masas medievales habían logrado deducir de las profecías sibilinas y juaninas se concentraron, en Alemania, sobre el futuro y resucitado Federico:

> En todos los países empiezan duros tiempos. Surge la enemistad entre las dos cabezas de la cristiandad, empieza una fiera lucha. Muchas madres llorarán por sus hijos, hombres y mujeres deberán sufrir. La rapiña y el delito son comunes, cada cual procura estrangular a los demás, todos perjudican a los otros en personas y bienes, no hay nadie que no tenga motivos para lamentarse. Pero cuando el sufrimiento haya llegado hasta el extremo que nadie pueda soportarlo aparecerá, por voluntad de Dios, el emperador Federico, tan noble y tan gentil... Llenos de coraje, hombres y mujeres se aprestan a marchar hacia ultramar. Tienen la promesa del Reino de Dios. Van en multitudes, todos apresurándose por adelantarse... La paz reina en todo el país, las fortalezas han dejado de ser una amenaza, y ya no habrá por qué temer la fuerza nunca más. Nadie se opone a la cruzada por el árbol marchito. Cuando el emperador cuelga de él su escudo, el árbol da sombra y flores. El Santo Sepulcro es liberado, desde ahora no será necesario desenvainar ninguna espada. El noble emperador establece una misma ley para todos los hombres... Todos los reinos extranjeros rinden homenaje al emperador. Este destruye el poder de los judíos, aunque no por la fuerza de las armas; su poder ha sido quebrado para siempre y se someten sin luchar. De la dominación del clero ya no resta casi nada. El príncipe bien nacido abre los monasterios, y entrega a las monjas en matrimonio. Os lo digo, ¡no faltará ni vino ni grano!

Hacia mediados del siglo XIV Alemania se había convertido en lo que seguiría siendo hasta el siglo XVI: una masa de revueltos y pequeños principados, un caos perpetuo en medio del cual el emperador se encontraba desamparado. Al mismo tiempo las ciudades del sur y centro de Alemania habían reemplazado a las de los Países Bajos como centros del capitalismo mercantil al norte de los Alpes; y los conflictos sociales habían alcanzado una furiosa intensidad en cada una de ellas.

Mientras que los poderosos gremios luchaban contra los patricios y entre sí, los pobres incubaban un odio mortal contra los poderosos. Nos encontramos con un cronista de Magdeburgo que previene a los burgueses opulentos en estos términos: «no se debe conceder tanta libertad a los pobres, como la que se les viene dando desde antiguo. Deben ser sometidos a control, pues existe un aborrecimiento entre pobres y ricos. Los pobres odian a todo aquel que tenga alguna posesión y están más preparados para perjudicar a los ricos de lo que éstos lo están para perjudicar a los pobres.» El punto de vista de los pobres encontró entonces en Alemania una expresión literaria tan violenta como la que había encontrado un siglo antes en Francia. El poeta Suchenwirt, por ejemplo, describe cómo los hombres hambrientos, dejando sus pálidas y escuálidas esposas e hijos en sus tugurios, se reúnen en las estrechas calles, armados con armas improvisadas y llenos de desesperado coraje:

«Los cofres de los ricos están llenos, los de los pobres vacíos. El vientre del hombre pobre está hambriento... ¡Derribemos la puerta del rico! Vamos a comer con él. Es mejor ser despedazado que morir de hambre, todos nosotros estamos más dispuestos a arriesgar nuestras vidas valerosamente que a perecer de este modo...»

Podría esperarse que en una sociedad semejante el futuro Federico adquiriera un aspecto todavía más claro de gran revolucionario social, mesías de los pobres. En 1348, después de un siglo exacto, reaparecieron las profecías de Arnoldo y de los predicadores suabios de una forma todavía más acentuada respecto a las esperanzas populares, según las advirtió el monje Juan de Wintherthur: «Tan pronto como haya resucitado de los muertos y se establezca de nuevo en su poder, casará a las mujeres y doncellas pobres con los ricos, y *viceversa*... Hará que todo lo que haya sido robado a los menores, huérfanos y viudas les sea devuelto, y que se cumpla con toda justicia.» Además —y la imagen está tomada directamente de una profecía pseudo-joaquinista— «perseguirá tan fieramente al clero que, si no tienen otro medio de ocultar sus tonsuras, las cubrirán con excrementos de vaca...».

Juan de Wintherthur se apresura a distanciarse de estas alarmantes creencias. Hace notar que es una crasa locura pensar que el emperador herético pueda retornar; es contrario a la fe católica (¡de nuevo la sombra de Wetzlar!) que un hombre que ha sido quemado en la hoguera pueda asumir el poder soberano de nuevo. El monje tenía buenas razones para ser tajante, pues lo que podríamos llamar el dogma de la segunda venida de Federico era considerado como la más peligrosa de las herejías. Esto todavía era cierto un siglo más tarde, e incluso dos siglos después de los días del mismo Federico. «Del emperador Federico, el hereje», escribió un cronista en 1434, «surgió una nueva herejía que algunos todavía defienden secretamente; creen fir-

memente que el emperador Federico todavía está vivo y seguirá vivo hasta el fin del mundo, y que no ha habido ni habrá otro emperador más que él... El demonio inventó esta locura para engañar a esos herejes y también al pueblo sencillo...». Podemos ver la seriedad con la que el clero consideraba esta herejía y el interés que ponían en detectarla, en la curiosa historia de un filósofo griego que en 1469 se aventuró a divulgar en Roma la convicción que había deducido de un largo estudio de los sibilinos griegos, según la cual el último emperador no tardaría en convertir a todos los pueblos al cristianismo. En ésta, como en otras profecías bizantinas, la venida del último emperador no implicaba en modo alguno una matanza del clero ni levantamientos populares de ninguna clase. Pero eso resultaba tan inconcebible para las autoridades eclesiásticas romanas que encarcelaron al pobre hombre, confiscando todos sus bienes.

Manifiestos en favor de un futuro Federico

Hacia el siglo XV y primeros años del XVI el mito del futuro Federico ya no tiene que ser deducido del testimonio ocasional de cronistas hostiles. Entonces apareció a plena luz y, después de un intervalo de unos dos o tres siglos, el manifiesto del hermano Arnoldo fue seguido por otros mucho más detallados.

La primera de estas obras, el tratado latino conocido como *Gamaleon*, editado en 1409 o 1439, nos habla de un futuro emperador alemán que destronará a la monarquía francesa y al papado. Una vez cumplida su misión, nadie se acordará de Francia; los húngaros y eslavos habrán sido conquistados y sometidos a completa dependencia; los judíos habrán sido aplastados para siempre; los alemanes, en cambio, serán exaltados por encima de todos los pueblos. La Iglesia de Roma será expropiada y todos sus sacerdotes muertos. En lugar del papa un patriarca alemán dirigirá desde Mainz a la nueva Iglesia, pero una Iglesia subordinada al emperador, «águila de una raza de águilas», nuevo Federico cuyas alas se extenderán de mar a mar hasta los confines de la tierra. Y estos serán los últimos días antes de la Segunda Venida y del Juicio.

Hacia 1439 se editó una obra mucho más influyente, la llamada *Reforma de Segismundo*. Parece que el origen de esta obra debe buscarse en un programa en latín preparado por un sacerdote llamado Federico de Lantnaw para ser propuesto al concilio general de Basilea, que desde 1431 había estado esforzándose por conseguir una reforma de la Iglesia. Pero la versión alemana de la *Reforma de Segismundo* es mucho más que una mera traducción de este programa. El autor

—que pudo haber sido el mismo Federico de Lantnaw, aunque probablemente debió ser más bien un laico amigo suyo— trata tanto de la reforma del Imperio como de la reforma de la Iglesia. Conoce muy a fondo las condiciones de vida de las ciudades de Alemania del sur y se presenta como el portavoz de los pobres urbanos; no de los maestros artesanos organizados en gremios, sino de los trabajadores desorganizados, del más pobre y menos privilegiado estrato de la sociedad urbana. La *Reforma de Segismundo* pide la supresión de los gremios monopolistas y de las grandes compañías comerciales; aboga por un orden igualitario en el que los salarios, precios e impuestos se fijen con arreglo a los intereses de los pobres. Al mismo tiempo debe abolirse la servidumbre allí donde todavía subsista en el campo; y, como en los viejos tiempos, las ciudades deben abrir sus puertas a los antiguos siervos.

Hasta aquí este programa resulta, aunque no inmediatamente practicable, al menos sí inspirado por una concepción práctica más que milenarista. Pero el libro termina con una curiosa profecía mesiánica que el autor pone en boca del emperador Segismundo, que había muerto recientemente después de haber sido objeto durante varios años de esperanzas mesiánicas. Se le hace decir a Segismundo que la voz de Dios le hizo preparar el camino para un rey-sacerdote, que no era otro que Federico de Lantnaw y quien, como el emperador Federico, se revelaría como un monarca de poder y majestad sin par. En cualquier momento se alzarían los estandartes de Federico y del imperio y el de la cruz entre ellos, entonces, todos los príncipes, señores y ciudades deberían declararse en favor de Federico, so pena de perder sus propiedades y libertad. Segismundo sigue describiendo cómo buscó a este Federico de Lantnaw hasta que le encontró, en el concilio de Basilea, en un sacerdote cuya pobreza era igual a la de Cristo. Le dio una vestidura y le confió el gobierno de toda la cristiandad. Este Federico debía reinar en dominios que se extenderían de costa a costa y nadie podría oponérsele. Haría desaparecer todos los males y desgracias, destruiría a los malvados y los consumiría con el fuego —y los malvados serán todos los corrompidos por el dinero, los prelados simoníacos y los comerciantes. Bajo su gobierno el pueblo se alegrará de encontrar establecida la justicia y satisfechas todas sus necesidades de cuerpo y alma.

Mucho más largo, más detallado y más truculento que la *Reforma de Segismundo* es el *Libro de los cien capítulos*, debido a la pluma de un divulgador anónimo que vivió en la alta Alsacia o en Breisgau y que es generalmente conocido como «el revolucionario del alto Rhin». Este gran fanático conocía a la perfección toda la ingente mole de literatura apocalíptica medieval y la usó libremente para elaborar su propio programa apocalíptico. Su tratado, escrito en alemán en los prime-

ros años del siglo XVI, es la última y más comprehensiva expresión de la escatología popular de la Edad Media.

En el prólogo, «el revolucionario» especifica la fuente de su inspiración. De un modo muy medieval, dice que fue una comunicación del Altísimo mediante el arcángel san Miguel. Dios estaba muy ofendido con los pecados de la humanidad y había determinado castigarla con la más horrible de las catástrofes. Sólo en última instancia había suspendido la sentencia de muerte a fin de que el pueblo tuviera todavía otra oportunidad para enmendar su vida. A este fin Dios deseaba que cierta persona piadosa —naturalmente el mismo autor— organizara una asociación de laicos justos. Sólo podían ser miembros de ella los que hubieran nacido de matrimonio y estuvieran casados, habiendo sido siempre monógamos (la preocupación del autor por el adulterio es obsesiva). Los miembros llevarían una cruz amarilla como divisa. Desde el principio disfrutarían de la protección efectiva de san Miguel, y antes que pasase mucho tiempo se reunirían bajo la égida del emperador Federico, «el emperador de la Selva Negra» —una figura prodigiosa que recuerda no sólo al emperador de los Ultimos Días sino también al mesías de las apocalípticas judeo-cristianas, en especial el Libro del Apocalipsis. «Reinará durante mil años... Los cielos se le abrirán a su pueblo... Llevará unas vestiduras blancas como la nieve, sus cabellos serán blancos, y su trono como fuego, y un millar de millares y diez centenares de millares le servirán, pues ejercitará justicia.» Aún más: «El rey llegará montando un caballo blanco y tendrá un arco en la mano, y Dios le otorgará una corona para que tenga poder para mandar sobre todo el mundo; tendrá una gran espada en la mano y castigará a muchos...» Al mismo tiempo este salvador establecerá un reino mesiánico en beneficio de sus seguidores, en que serán ampliamente satisfechas todas las necesidades tanto materiales como espirituales. Podrá decir de sí: «Soy el principio del nuevo gobierno y daré agua viva a los que están sedientos; el que me siga tendrá lo suficiente. Seré su Dios...» Distribuirá en abundancia trigo, cebada, vino y aceite a bajo precio. En esta fantasía el emperador de la Selva Negra y el «cristo» que debe volver se han juntado claramente para formar un solo mesías. Esto resulta todavía más sorprendente cuando el divulgador insinúa, a veces, que pensaba que este mesías no era otro que él mismo.

Sin embargo, el camino que lleva al Milenio pasa por la muerte y el terror. Dios desea un mundo libre de pecado. Si continúa floreciendo el pecado, el castigo divino no dejará de visitar al mundo; mientras que si el pecado es eliminado inmediatamente, el mundo estará preparado para el reino de los santos. La tarea más urgente de los hermanos de la cruz amarilla es por consiguiente la eliminación del pecado; lo que de hecho significa la eliminación de los pecadores. La fraternidad es descrita como una hueste de cruzados conducidos por unos po-

cos elegidos —el autor los llama «los nuevos caballeros»— que a su vez dependen del mismo emperador escatológico. Y el objeto de la cruzada no es otro que permitir al emperador «borrar Babilonia en el nombre de Dios... y someter a todo el mundo a su gobierno, para que haya un solo pastor, un solo rebaño y una sola fe en todo el mundo». Para conseguir este fin el asesinato es completamente legítimo: «Todo aquel que golpee a un hombre perverso por sus maldades —por ejemplo, por blasfemia—, si lo hace hasta matarlo, será llamado siervo de Dios; porque todos tenemos el deber de castigar la maldad.» El «revolucionario» exhorta de un modo particular al asesinato del emperador reinante, Maximiliano, hacia el que sentía un odio implacable. Tras todos estos crímenes preliminares se encuentra el día en que el nuevo emperador de la Selva Negra, junto con la fraternidad, «controlará todo el mundo oriental y occidental por la fuerza de las armas» —una época de terror incesante y universal, en la que quedará ampliamente justificada la esperanzadora profecía: «¡Pronto beberemos sangre en lugar de vino!»

El «revolucionario» no deja ninguna duda acerca de quiénes serán estos hermanos cruzados: serán los pobres, el pueblo. Los habitantes de Babilonia, los pecadores que deben ser destruidos, no son otros que los devotos de *Luxuria* y *Avaritia,* de la danza y del lujo en el vestir y de la fornicación; son «los hombres importantes, tanto eclesiásticos como laicos». Los principales enemigos son, como siempre, los clérigos ricos, bien alimentados y relajados. El fanático laico nunca se cansa de describir —y con los colores más espeluznantes— el castigo que el inminente emperador, es decir, él mismo, infligirá a estos hijos de Satanás: frailes, monjes y monjas. Se ataca de un modo particular a los sacerdotes que rompen el voto de castidad y constituyen hogares. Tales sacerdotes, dice, serán estrangulados o quemados vivos, o entregados con sus concubinas a los turcos; sus hijos —verdaderos hijos del Anticristo— serán dejados morir de hambre. Pero, además, todo el clero debe ser destruido: «¡Id contra ellos», exhorta el mesías a su ejército, «desde el papa hasta el más pequeño estudiante! ¡Matadlos a todos!» Prevé que serán muertos 2.300 clérigos diariamente y que esta matanza durará cuatro años y medio. Y esto no es todo, pues poco menos abominables que los clérigos eran los «usureros» que florecían en las ciudades. Junto con los prelados simoníacos enriquecidos por las prebendas de los diezmos y primicias, el «revolucionario» contempla una muchedumbre de prestamistas sin piedad que exigen el pago de exorbitantes intereses a los pobres, comerciantes que no pierden la ocasión de aumentar los precios, vendedores que alteran los pesos y medidas y venden recargando precios; y, revoloteando sobre todos ellos, un enjambre de abogados sin escrúpulos que justifican vehementemente toda injusticia. Todos ellos deben ser eliminados por igual; apoyado por

aquellos que ahora son llamados «cristianos piadosos», o «pueblo común», el emperador de la Selva Negra quemará vivos a los usureros y colgará a los abogados.

La posibilidad de sacar provecho era tan tentadora en la sociedad de la baja Edad Media como lo pueda haber sido en cualquier otra sociedad existente; y no podemos dudar de que los abusos de los que se queja el «revolucionario» fueron muy reales. Pero esto no puede dar razón del rasgo más característico de esta parte concreta de la crítica social, es decir, de su carácter escatológico. El «revolucionario» está profundamente convencido de que Dios ha ordenado la gran matanza del clero y de los «usureros» a fin de eliminar tales abusos para siempre. El holocausto ha de ser una purificación indispensable en el mundo para el advenimiento del Milenio. Y una característica del Milenio que aparece con toda claridad es que debe ser anticapitalista. Las propiedades de la Iglesia han de ser secularizadas y usadas por el emperador en beneficio de la comunidad y de los pobres en particular. Todo beneficio derivado de la propiedad de tierras o del comercio ha de ser confiscado; lo cual supone una abolición de los principados y la expropiación a todos los ricos. Rentas, diezmos, impuestos de cualquier género sólo podrán ser establecidos por el emperador. Pero más allá de estas reformas inmediatas —que son muy comprensibles— el «revolucionario» pretende una reforma mucho más drástica de la sociedad, un estado en el que sea abolida la propiedad privada y todas las cosas sean propiedad común: «¡Cuántos males provienen del interés propio!... Es necesario, por consiguiente, que toda propiedad se convierta en una sola propiedad, que exista un solo pastor y un solo rebaño.»

Los seres humanos ¿serán tan altruistas como para permitir este sistema o habrá reaccionarios que perjudicarán la armonía general entregándose a la *Luxuria* y *Avaritia*? El «revolucionario», al menos, no olvida la cuestión. Una vez al año, indica, el emperador dictará un decreto con la finalidad de desenmascarar el pecado —sobre todo la usura y la lascivia—, exhortando al pueblo para que informe de los pecadores, pero también —y en esto insiste con mayor fuerza— animando a presentarse y confesar voluntariamente los propios pecados. En cada parroquia se constituirá un tribunal oficial y los pecadores, movidos sobre todo por un sentimiento íntimo de obligación, aparecerán ante él para ser juzgados *in camera*. Los jueces deberán castigar todo pecado «con cruel severidad» —pues ¿qué es la misericordia para con los pecadores sino un crimen contra la comunidad? Si un primer pecado puede a veces ser reparado con una simple azotaina, la situación de un pecador que aparece ante el tribunal tres años seguidos resulta muy grave. «Si una persona no está dispuesta a dejar de pecar estará mejor fuera del mundo que en él»: por consiguiente ha de ser ejecutado rápidamente por ciertos mensajeros secretos de indiscutible piedad. El

«revolucionario» explica las diversas maneras en que se llevarán a cabo estas ejecuciones: los pecadores serán quemados, lapidados, ahorcados, enterrados vivos. Insiste en que nada ayudará más al establecimiento y protección del nuevo orden de igualdad y propiedad en común que este nuevo tipo de justicia.

Como veremos, ante del siglo XVI, otros habían imaginado un orden social igualitario, y además lo habían imaginado como impuesto y mantenido a la fuerza. Pero, en cierto sentido, el «revolucionario» del alto Rhin fue realmente original: nadie, antes de él, había combinado tal devoción al principio de la propiedad comunitaria o pública con tal nacionalismo megalómano. Este hombre estaba convencido de que en un remoto pasado los alemanes habían «vivido como hermanos sobre la tierra», poseyéndolo todo en común. La destrucción de este feliz orden había sido obra, en primer lugar, de los romanos y, después, de la Iglesia de Roma. La ley romana y la ley canónica habían introducido la distinción entre «mío» y «tuyo» y con esto habían socavado el sentimiento de fraternidad y preparado el camino para la envidia y el odio. Detrás de esta curiosa idea yace toda una filosofía de la historia. El Antiguo Testamento era algo carente de valor, ya que, desde el tiempo de la creación, el pueblo elegido no habría sido el judío sino el alemán. Adán y todos sus descendientes hasta Jafet, incluyendo a todos los patriarcas, habrían pertenecido a la raza alemana y hablado alemán; las otras lenguas —el hebreo entre ellas— habrían empezado a existir en la torre de Babel. Jafet y su clan habrían venido por vez primera a Europa, trayendo consigo su lengua. Se habrían asentado en Alsacia, el corazón de Europa; y la capital del imperio la habrían colocado en Trier. Este antiguo imperio alemán habría sido muy extenso, pues cubría la totalidad de Europa (Alejandro Magno podía ser exaltado como héroe nacional alemán) y el más perfecto de los imperios, un verdadero paraíso terrestre, gobernado según un código legal —conocido como los estatutos de Trier— en el que se registraban los principios de fraternidad, igualdad y propiedad comunitaria. Habría sido en estos estatutos, y no en los mandamientos proclamados por el charlatán Moisés, en donde Dios expresó sus mandamientos a los hombres. Por esta razón el «revolucionario» puso una copia de ellos como apéndice de su obra.

La historia de los pueblos latinos sería muy distinta. Esta vil casta no descendía de Jafet y no podría contarse entre los habitantes aborígenes de Europa. Su país de procedencia se hallaría en Asia Menor, en donde habrían sido derrotados en una batalla por los guerreros de Trier y como consecuencia de ello habrían sido llevados para trabajar como esclavos de sus conquistadores. Los franceses —grupo especialmente detestable— debían ser, por este motivo y en justicia, un pueblo sometido, regido por los alemanes. En lo que se refiere a los

italianos, serán los descendientes de los siervos que habían sido desterrados a los Alpes por faltas contra los estatutos de Trier; de ahí habría nacido el hecho —que el divulgador no tenía ninguna dificultad en demostrar— de que la historia romana consistiera en una serie ininterrumpida de derrotas. Estos pueblos latinos habrían sido el origen de toda maldad —una fuente envenenada que gradualmente fue contaminando todo el mar. La ley romana, el papado, los franceses, la república de Venecia serán otros tantos aspectos de una inmenda e inveterada conspiración en contra del género específico de vida alemán.

Afortunadamente ya estaba muy cerca el tiempo en el que quedaría destruido para siempre el poder del mal. Cuando el gran caudillo de la Selva Negra asumiera el poder como emperador Federico, además de purificar la vida alemana de la corrupción latina y de restaurar la Edad de Oro basada en los Estatutos de Trier, también devolvería a Alemania la posición de supremacía que Dios le había concedido. «El sueño de Daniel», el antiguo apocalipsis que había inspirado a los judíos durante la guerra de los Macabeos, fue objeto de una nueva interpretación por parte del «revolucionario». Los cuatro imperios sucesivos se convirtieron ahora en Francia, Inglaterra, España e Italia. Enfurecido por el increíble orgullo de estas naciones, el emperador las conquistaría a todas —el «revolucionario» anunciaba que ya había descubierto, gracias a la alquimia, los nuevos explosivos que estos acontecimientos requerían. «Por su crueldad inspirará miedo a los pueblos»; estableciendo así a los alemanes como quinto y más grande imperio, que no tendrá fin. Después el emperador, a su regreso de las campañas occidentales, derrotará totalmente a los turcos que han penetrado en Europa. Dirigiéndose hacia el este al frente de un nutrido ejército formado por muchos pueblos llevará a cabo la tarea asignada tradicionalmente al último emperador. La tierra santa será conquistada para la cristiandad y la «sociedad mahometana será totalmente destruida». Los infieles serán bautizados «y aquellos que no acepten el bautismo no son ni cristianos ni pueblo de la Escritura Santa, por eso deben ser muertos, para que sean bautizados en su sangre». Después de todo esto el Emperador será el gobernador supremo de todo el mundo, recibiendo el homenaje y tributo de treinta y cuatro reyes.

Conviene hacer notar que la cristiandad que debía ser impuesta tan vigorosamente es apenas reconocible como tal. Según el «revolucionario», los primitivos cristianos fueron los ciudadanos del imperio de Trier y el dios al que adoraban no era otro que Júpiter; su día santo era el jueves y no el domingo; los emisarios que había enviado a los alemanes no eran ángeles sino espíritus que moraban en las montañas alsacianas. Las enseñanzas del Cristo histórico se dirigían sólo a los judíos y no a los alemanes. La religión más propia de los alemanes seguía siendo la que había prevalecido en la edad de oro de Trier; y el

emperador Federico debía restaurar esa religión. Cuando ello suceda —y aquí el «revolucionario» copia descaradamente de *Gamaleon*— el centro espiritual del mundo no será Roma sino Mainz, donde un patriarca presidirá en lugar del papa desaparecido. Pero este patriarca no será sino un papa totalmente dependiente del emperador, quien le nombrará y si es preciso lo destituirá. El emperador —el mismo «revolucionario», triunfante y glorificado— será el centro de la futura religión, «el supremo sacerdote» al que «se tendrá que reconocer como dios terrenal». El futuro imperio será ciertamente algo no muy distinto de una comunidad casi religiosa unida en la adoración y temor de un mesías que debe ser la encarnación del espíritu alemán. El «revolucionario» tenía todos estos pensamientos *in mente* cuando exclamaba jubilosamente: «Los alemanes poseyeron todo el mundo y de nuevo lo poseerán con más poder que nunca.»

En estas fantasías el crudo nacionalismo de un intelectual apenas educado se introduce en la tradición de la escatología popular. El resultado es extraordinariamente parecido a las fantasías que fueron el centro de la «ideología» nacional-socialista. Basta con volver a los tratados —ya casi olvidados— de eruditos tales como Rosenberg y Darré para ser inmediatamente sorprendidos por la semejanza. Encontramos la misma creencia en una cultura alemana primitiva en la que se cumplió la voluntad divina y que a lo largo de la historia ha sido la fuente de todo bien —la cual, más tarde, fue socavada por una conspiración de pueblos capitalistas inferiores no-germánicos y de la Iglesia de Roma— y que deberá ser restaurada por una nueva aristocracia, de humilde nacimiento pero realmente alemana en su espíritu, bajo un salvador enviado por Dios que será al mismo tiempo caudillo político y un nuevo Cristo. Aquí está todo el terror, considerado tanto como instrumento político y como fin en sí mismo —el terror de las mayores masacres que conoce la historia—, todo, menos la consumación final del imperio mundial que, según palabras de Hitler, debía durar mil años.

El *Libro de los cien capítulos* no fue impreso en su tiempo (ni lo ha sido nunca). Y tampoco encontramos nada que pueda indicarnos que el «revolucionario» anónimo desempeñara un papel importante en los movimientos sociales de su tiempo. Su importancia no debemos buscarla en las influencias que ejerció sino en las que sufrió y registró. Aunque algunos de los detalles puedan ser fruto de sus propias meditaciones privadas, en su estilo general la fantasía que expone no es más que una elaboración de la profecía tradicional de un futuro Federico que debía ser el mesías de los pobres. Y no podemos dudar que, de un modo u otro, esta fantasía siguió fascinando y excitando al pueblo alemán, tanto campesinos como artesanos, hasta muy entrado el siglo XVI. En uno tras otro de los emperadores —Segismundo, Federi-

co III, Maximiliano, Carlos V— el pueblo se las ingeniaba para ver una reencarnación (en el sentido más literal de la palabra) de Federico II. Y cuando estos monarcas dejaron de cumplir la misión escatológica que se esperaba de ellos la imaginación popular siguió reposando en un emperador puramente ficticio, un Federico que surgiría de entre los pobres —«de humilde ascendencia», como dice el «revolucionario»— para expulsar al monarca reinante y gobernar en su lugar.

Sería fácil exagerar el papel desempeñado por tales esperanzas en los movimientos de resistencia y revuelta que caracterizaron la historia alemana durante el primer cuarto del siglo XVI. La actitud del campesinado, en particular, fue por lo general, bastante realista. Incluso cuando los campesinos iban más allá de sus quejas inmediatas y pedían una reforma general de la estructura política y social del imperio, su programa tendía a ser limitado y bastante práctico. Pero fantasías parecidas a las del *Libro de los cien capítulos* desempeñaron cierto papel en la serie de levantamientos conocidos como los *Bundschuh* (de los que hablaremos más en el próximo capítulo). Escribiendo en 1510, el «revolucionario» del alto Rhin había anunciado que el año apocalíptico sería el de 1515; y cuando se produjo un levantamiento *Bundschuh* en esta misma región en 1513 su fin declarado no era otro que el de «ayudar a los justos y eliminar a los impíos» y finalmente recobrar el Santo Sepulcro. Algunos de los que tomaron parte en este levantamiento estaban convencidos de que el emperador Maximiliano favorecía su causa —aunque de momento se veía obligado a ocultar su simpatía.

Capítulo 7

UNA ELITE DE REDENTORES POR LA AUTO-INMOLACION

La génesis del movimiento flagelante

La práctica de la autoflagelación parece haber sido desconocida en Europa hasta que fue adoptada por los ermitaños de las comunidades monásticas de Camaldoli y Fonte Avellana a principios del siglo XVI. Una vez descubierta, esta nueva forma de penitencia se extendió rápidamente hasta convertirse no sólo en práctica normal de la vida monástica en toda la cristiandad latina, sino también en la más común de las formas de penitencia —de tal modo que el mismo significado del término *disciplina* quedó reducido a «azotar». En la descripción que un fraile del siglo XIV nos ha dejado de su propia experiencia podemos apreciar vívidamente lo que significó para los que la practicaron. Una noche invernal, este hombre

se encerró en su celda y desnudándose... tomó su azote de agudas escarpias, azotándose el cuerpo, y los brazos y en las piernas, hasta que la sangre manó de él como si sufriera sangría. Una de las escarpias del azote era en forma de gancho, e iba arrancando pedazos de carne en donde golpeaba. Se castigó con tanta fuerza que el azote se quebró en tres partes y las escarpias saltaron contra las paredes. Estuvo allí desangrándose y contemplándose a sí mismo. Estaba tan desfigurado que recordaba al amado Cristo cuando fue fieramente flagelado. Lleno de piedad para consigo mismo empezó a llorar amargamente. Cayó

de rodillas, desnudo, cubierto de sangre, en medio del aire helado, y pidió a Dios que borrara sus pecados ante sus gentiles ojos.

La auto-flagelación fue una severa tortura que el pueblo medieval se infligía a sí mismo con la esperanza de conmover a Dios, juez que castiga, para que depusiera su ira, les perdonara sus pecados y les ahorrara los grandes castigos que de otro modo les afligirían en esta vida y en la otra. Pero bajo la pura petición de perdón se podía encontrar una perspectiva más embriagadora. Incluso si un fraile ortodoxo pudo ver en su propio cuerpo ensangrentado una imagen de Cristo, no puede sorprendernos que los laicos que se hicieron flagelantes y después escaparon de la supervisión eclesiástica consideraran muy a menudo que llevaban el peso de una misión redentora que además de asegurar su propia salvación ayudaría a la de toda la humanidad. Como sus predecesores los *pauperes* cruzados, las sectas heréticas flagelantes vieron su penitencia como una colectiva *imitatio Christi* que poseía un singular valor escatológico.

Las procesiones de flagelantes aparecieron por primera vez en las más importantes ciudades de Italia. El movimiento fue iniciado en 1260 por un ermitaño de Perugia y se extendió al sur, hacia Roma, y al norte, hacia las ciudades lombardas, con tal rapidez que a los contemporáneos les pareció como una súbita epidemia de remordimiento. Dirigidos comúnmente por sacerdotes, masas de hombres y mujeres jóvenes marchaban noche y día, con estandartes y velas encendidas, de ciudad en ciudad. Cada vez que llegaban a una se formaban en grupos delante de la iglesia y se azotaban cruelmente durante horas. El impacto que esta penitencia pública causaba sobre la población en general era enorme. Los criminales confesaban, los ladrones restituían sus botines, los usureros el interés de sus préstamos, los enemigos se reconciliaban y las querellas eran olvidadas. Incluso los dos sectores enemigos en que estaba dividida Italia, los güelfos que apoyaban al papa y los gibelinos que apoyaban al emperador, abandonaron por un momento su beligerancia. Ciudades enteras entraron en el movimiento —en Regio el magistrado principal, el obispo y todos los gremios tomaron parte. A medida que las procesiones se movían de un lugar a otro aumentaban constantemente, hasta llegar a ser de varios miles. Pero, aunque a veces se les unían gentes de todas las clases, sólo los pobres perseveraban y en las últimas etapas del movimiento fueron ellos solos los que quedaron.

Las circunstancias en las que ocurrió el primer brote masivo de flagelación son significativas. Las condiciones de Italia en este momento eran excepcionalmente duras, incluso en comparación con los modelos medievales. En 1258 apareció el espectro del hambre, en 1259 un serio brote de peste. Sobre todo, la interminable guerra entre güelfos y gi-

belinos había reducido el país a un estado de extrema miseria e inseguridad. La situación de las ciudades güelfas era especialmente desesperada, pues su causa había sufrido un fuerte golpe cuando los florentinos fueron derrotados en Montaperto, con grandes pérdidas, por los gibelinos toscanos. Parecía que el hijo de Federico II, Manfredo, estaba a punto de establecer su dominio sobre toda Italia. No deja de tener importancia que el movimiento flagelante naciera en una ciudad güelfa y floreciera sobre todo entre ellos. Todas estas aflicciones fueron consideradas como el preludio de una catástrofe final y definitiva. Un cronista hace notar que durante las procesiones flagelantes la gente se comportaba como si temieran que en castigo de sus pecados Dios fuera a destruirlos con un terremoto y con fuego de las alturas. Era un mundo que parecía estar a un paso del abismo en el que los penitentes gemían, mientras se azotaban y caían de hinojos: «¡Virgen santa, ten piedad de nosotros! ¡Pide a Jesús que nos socorra!» y «¡Piedad, misericordia! ¡Paz, paz!» —oraban sin cesar, se nos dice, hasta que los campos y montañas parecían hacer eco a sus oraciones, los instrumentos musicales se callaban y los cantos de amor morían.

Pero lo que estos flagelantes se estaban esforzando en conseguir de Dios era algo más que el simple alivio de las dificultades presentes. Este año de 1260 era el año apocalíptico en el que, según las profecías pseudojoaquinistas, la Tercera Edad debía llegar a su meta. En medio del hambre, plagas y guerras multitudes de italianos estaban esperando el amanecer de la edad del Espíritu Santo, la edad en la que todos los hombres podían vivir en paz, observando una pobreza voluntaria, plenos en éxtasis contemplativo. A medida que pasaban los meses esas esperanzas milenaristas se fueron haciendo más agudas hasta que, hacia finales de año, adquirieron carácter desesperado e histérico y los hombres empezaron a estar dispuestos a todo. Hacia septiembre la misma batalla de Monteaperto recibió un claro significado escatológico. Seis semanas después, a principios de noviembre, aparecieron los flagelantes; y el cronista Salimbene de Parma, que era joaquinista, nos habla del ansia que el pueblo tenía de ver en estas tristes procesiones el comienzo de la gran consumación.

En Italia el movimiento flagelante de masas murió pronto de desilusión; pero en 1261-1262 cruzó los Alpes y reapareció en las ciudades del sur de Alemania y del Rhin. Parece ser que los dirigentes todavía eran italianos, pero a medida que pasaban por las ciudades alemanas los habitantes se adherían a centenares para formar nuevas procesiones. Era dudoso que el movimiento hubiese tenido organización en Italia, pero los cronistas empiezan a advertirla desde este momento. Los flagelantes alemanes tuvieron rituales y cantos, e inculso un uniforme concreto. Además los caudillos clamaron estar en posesión de la carta celeste que había sido traída por Pedro el Ermitaño y luego —sólo

unos pocos años antes— por el «maestro de Hungría»; y en este caso se ha conservado el texto. La carta afirmaba que recientemente había descendido sobre el altar de la iglesia del Santo Sepulcro, en presencia de gran multitud de fieles, una tableta de mármol que resplandecía con luz sobrenatural. Habíase aparecido un ángel junto a ella y había leído el mensaje que el mismo Dios escribió en ella. Se trataba de un mensaje cargado de significado escatológico, abundante en frases tomadas de la famosa pieza apocalíptica, atribuida a Cristo, que nos habla de las miserias y abominaciones que precederán la Segunda Venida. Pues Dios estaba inflamado de ira contra los seres humanos por su orgullo y ostentación, sus blasfemias y adulterios, su abandono de los ayunos de los sábados y abstinencias de los viernes, su práctica de la usura —de hecho, por todos aquellos pecados que eran considerados generalmente como debilidades de los poderosos. Ya había castigado a la humanidad con el envío de terremotos y fuego, sequías e inundaciones, hambres y pestes, guerras e invasiones en las que los sarracenos y otros paganos habían devastado los campos de la cristiandad. Al fin, ultrajado por la obstinación con la que los hombres se apegaban a sus perversos instintos, había decidido eliminar a todos los seres vivientes de la tierra. Pero la Virgen María y los ángeles habían caído a sus pies y le habían implorado les concediera una última oportunidad. Movido por estos ruegos, Dios prometía que si el pueblo estaba ahora dispuesto a enmendar sus caminos, abandonando la práctica de la usura, del adulterio y de la blasfemia, la tierra volvería a florecer y produciría frutos en abundancia. Ante estas noticias los fieles de Jerusalén comenzaron a buscar desesperadamente algunos medios que curasen a la humanidad de su fatal propensión hacia el pecado. Al final se les apareció el ángel por segunda vez, encargándoles ir a una procesión flagelante de treinta y tres días y medio, en memoria del número de años que, según un cálculo tradicional, pasó Cristo en la tierra. De tal modo —concluía la carta— había nacido el movimiento: ideada en primer lugar por el rey de Sicilia (podríamos preguntarnos si no se trata una vez más de Federico II, el salvador de los Ultimos Días), la gran peregrinación ha llegado a Alemania. Y todo sacerdote que por su mundanidad descuide transmitir el mensaje divino a su comunidad será infalible y eternamente condenado.

No podemos dejar de recordar aquella otra carta celeste con la que, dos siglos y medio después, el «revolucionario» del alto Rhin intentaría hacer nacer su antieclesiástica fraternidad de la cruz amarilla. Y así como los flagelantes italianos siempre habían estado bajo un firme control del clero, los alemanes se volvieron en seguida en contra de la Iglesia. Los alemanes conocían tan bien como los italianos las profecías pseudo-joaquinistas y esperaban tanto como ellos el año apocalíptico 1260; pero tendían a ser mucho más radicales en contra del clero y

mucho más libres en su rechazo de Roma. Sólo habían pasado unos pocos años desde que el milenarista suabo, el hermano Arnoldo, había declarado que él y sus seguidores eran la santa comunidad que en 1260 iba a copar la autoridad contra la Iglesia del Anticristo. Aunque Federico había muerto en el intervalo y había empezado el interregno, todo esto no hizo sino intensificar entre los alemanes el anhelo por el reino milenario de los santos. El movimiento terminó por convertirse en monopolio de los pobres, tejedores, zapateros, forjadores, etc.; y a medida que esto sucedía se iba convirtiendo en una conspiración en contra del clero. Los flagelantes empezaron a propalar que podían alcanzar la salvación por sus propios méritos y sin ayuda de la Iglesia; hasta el punto de que bastaba asistir a una de sus procesiones para que un hombre fuera absuelto de sus pecados. Pronto arzobispos y obispos empezaron a excomulgar y expulsar a estos peligrosos penitentes, siendo ayudados en la represión por príncipes seculares como el duque de Baviera.

En Alemania y en el sur de Europa siguieron existiendo grupos de flagelantes durante más de dos siglos después de su aparición, pero su situación y función diferían grandemente en cada una de las zonas. En Italia y en el sur de Francia las comunidades de flagelantes florecían abiertamente en todas las ciudades importantes. Generalmente eran severamente ortodoxas en sus opiniones religiosas y gozaban del reconocimiento de las autoridades tanto civiles como eclesiásticas. En Alemania, por el contrario, se sospechaba que estas comunidades tenían tendencias heréticas y a menudo revolucionarias, y había buenas razones para ello. El movimiento que había sido reprimido en 1262 siguió teniendo una existencia soterrada. En 1296, cuando las ciudades del Rhin estaban experimentando una de las peores hambres que habían soportado en ochenta años, aparecieron súbitamente flagelantes uniformados cantando himnos. Y cuando el mayor movimiento flagelante de todos los tiempos se esparció por Alemania en 1348-1349 también sucedió que tenía rituales y cantos, e incluso la misma carta celestial, apenas modificada, lo cual parece probar que al menos algunos de sus jefes quizá provinieran de un movimiento clandestino y pudieran tener acceso a una tradición esotérica.

Los acontecimientos de 1348-1349 fueron precipitados por la terrible peste negra. Esta epidemia de fiebre bubónica parece que tuvo su origen en la India, extendiéndose rápidamente por todos los lugares hasta el mar Negro, y desde allí al Mediterráneo al contagiarse las tripulaciones de los barcos. A primeros de 1348 ya azotaba los puertos de Italia y el sur de Francia. Desde las costas de Europa occidental viajó lentamente por las rutas comerciales hasta llegar a casi todos los países con excepción de Polonia, que puso en cuarentena sus fronteras, y de Bohemia, que contaba con la protección de sus montañas. En todas las

regiones la epidemia duró de cuatro a seis meses. En las ciudades superpobladas la plaga se difundió sobremanera, superando todos los esfuerzos que se hicieron para combatirla; los cuerpos yacían insepultos en los patios de las iglesias. Parece ser cierto que en términos de índice de mortalidad esta plaga fue la peor catástrofe que haya sufrido Europa occidental en los últimos mil años —mucho peor que las dos guerras mundiales del siglo actual juntas. Historiadores modernos, responsables, estiman que entre 1348-1349 murió aproximadamente un tercio de la población.

La plaga fue interpretada al modo medieval, como un castigo divino por las transgresiones de un mundo pecador. Las procesiones de flagelantes eran en parte un intento de apartar el castigo —precisamente se añadió un nuevo párrafo a la carta celeste para acentuar este punto. Fue el rumor y el presentimiento de la plaga, más que su experiencia, lo que hizo nacer las procesiones; por lo general éstas habían desaparecido mucho antes de llegar la plaga. Desde Hungría, donde parece que se originó hacia finales de 1348, el movimiento se extendió hacia el oeste para florecer sobre todo en las ciudades del centro y sur de Alemania y finalmente en el valle del Rhin, desde donde irradió por una parte hacia Westfalia y por otra hacia Brabante, Hainaut y Flandes —también hacia Francia, hasta que fue prohibido por el rey. Desde los Países Bajos un contingente se embarcó hacia Londres, donde se presentaron ante la iglesia de san Pablo; pero en Inglaterra el movimiento no encontró prosélitos.

Teniendo en cuenta la manera como operaba, el movimiento creció rápidamente. En marzo, por ejemplo, había alcanzado Bohemia; en abril, Magdeburgo y Lübeck; en mayo, Würzburg y Augsburgo; en junio, Estrasburgo y Constanza; en julio, Flandes. De todos modos no avanzó de una manera continua. Las corrientes principales recibían otras menores, contracorrientes y remolinos. Los flagelantes iban en bandas más o menos numerosas desde cincuenta hasta 500 o más. Durante medio año, estuvo llegando una nueva banda a Estrasburgo cada semana. Cerca de mil burgueses, según se dice, se unieron al movimiento y partieron algunos río arriba y otros río abajo. Desde mediados de agosto hasta principios de octubre cada ciertos días llegaba a Tournai una nueva banda. En las primeras dos semanas del período llegaron allí grupos de Brujas, Gante, Sluys, Dordrecht y Lieja; entonces la misma ciudad de Tournai se adhirió y envió una banda en dirección de Soissons. Si queremos concebir el movimiento globalmente debemos imaginarnos cierto número de regiones atravesando una tras otra un estado de agitación emocional que permanecerá en toda su fuerza durante unos tres meses y que después irá decayendo gradualmente. En el oriente donde había comenzado, el movimiento terminó hacia mediados de año. En el centro y sur de Alemania empezó a des-

aparecer poco después. En los Países Bajos y Francia del norte duró hasta otoño. El número de hombres que en una u otra etapa tomaron parte debió de ser grande, aunque resulta muy difícil calcular la cifra exacta. Fuentes dignas de crédito nos indican que un solo monasterio de los Países Bajos que se convirtió en centro de peregrinación para los flagelantes debió dar comida a 2.500 peregrinos en medio año y que el número de los que llegaron a Tournai en dos meses y medio se acercaba a los 5.300. También se dice —aunque quizá con alguna exageración— que cuando Erfurt se negó a abrir sus puertas a los flagelantes, unos 3.000 acamparon fuera de sus murallas.

La organización de que hizo gala esta masa de flagelantes la convirtió en algo más que una epidemia, en algo que puede llamarse con propiedad un movimiento. A excepción de los últimos tiempos, en los Países Bajos, esta organización fue singularmente uniforme. Los flagelantes tenían sus nombres colectivos; se llamaban a sí mismos portadores de la cruz, fraternidad de flagelantes, o —como los cruzados de 1309— fraternidad de la cruz. Como sus precursores de 1262 —y, en este punto, como los cruzados—, llevaban uniforme; vestidura blanca con una cruz roja delante y detrás y un sombrero o capucha marcada del mismo modo. Cada partida de flagelantes estaba bajo las órdenes de un jefe, que debía ser —y esto es significativo— un laico. Este «maestro» o «padre», como era llamado, oía las confesiones de los miembros y —como el clero advirtió con horror— imponía penitencias y otorgaba la absolución, tanto en las flagelaciones públicas como en privado. Todos los miembros debían jurar absoluta obediencia a su maestro durante toda la procesión. La duración de ésta también estaba determinada: a excepción de algunas cortas procesiones locales de los Países Bajos, organizadas por la Iglesia, la duración fue siempre de treinta y tres días y medio. Durante este tiempo los flagelantes se encontraban sometidos a una rigurosa disciplina. No podían bañarse, ni afeitarse, ni cambiarse de ropa, ni dormir en camas blandas. Si se les ofrecía hospitalidad podían lavarse las manos, pero arrodillados en el suelo en muestra de humildad. No se les permitía hablar entre sí sin la aprobación del maestro. Sobre todo se les prohibía trato con mujeres. Si un flagelante hablaba una sola palabra con una mujer debía arrodillarse ante su maestro, quien le azotaría diciendo: «¡Levántate por el honor del puro martirio, y en adelante guárdate del pecado!»

Cuando llegaban a una ciudad los flagelantes se dirigían a una iglesia, formaban un círculo delante de ella, se desnudaban y descalzaban vistiéndose con una especie de camisón desde la cintura hasta los pies. Entonces empezaba un rito que, a pesar de ciertas variaciones locales, acostumbraba a ser muy semejante. Los penitentes marchaban en círculo y uno a uno se postraban cara al suelo permaneciendo inmóviles y con los brazos en cruz. Los de atrás pasaban por encima de

los cuerpos postrados golpeándoles con sus azotes a medida que pasaban. Los que tenían graves pecados que redimir yacían en posiciones que simbolizaban sus transgresiones; sobre éstos pasaba el mismo maestro, golpeándoles con su azote y repitiendo su fórmula de absolución: «¡Levántate, por el honor del puro martirio...!»

Cuando el último hombre se había postrado todos se levantaban y empezaba la flagelación. Los hombres se disciplinaban rítmicamente con azotes de cuero con escarpias de hierro, cantando himnos en conmemoración de la pasión de Cristo y de las glorias de la Virgen. Tres hombres, situados en el centro del círculo, dirigían los cánticos. En ciertos momentos —tres veces en cada himno— todos caían al suelo «como golpeados por un rayo» y yacían con los brazos extendidos, sollozando y orando. El maestro pasaba entre ellos recomendándoles pedir a Dios que tuviera piedad de todos los pecadores. Después de un rato los hombres se levantaban, dirigían sus brazos hacia el cielo y entonaban cánticos; y volvía a comenzar la flagelación. Si por casualidad una mujer o un sacerdote entraban en el círculo, la flagelación era inválida y debía repetirse desde el comienzo. Cada día se efectuaban dos flagelaciones completas en público; y cada noche se tenía una tercera en el secreto del dormitorio. Los flagelantes cumplían su misión a conciencia y frecuentemente las escarpias del azote se clavaban en la carne teniendo que ser extraídas. Su sangre salpicaba las paredes y sus cuerpos se convertían en masas de hematomas.

Las masas estaban muy dispuestas a favor de los flagelantes. Cuando llegaban los penitentes se reunían grandes muchedumbres para ver y escuchar. Los solemnes ritos, las horribles azotainas, los himnos —quizá los únicos que habían podido escuchar en lenguaje comprensible las masas— y, como culminación, la lectura de la carta celeste, producían un efecto sobrecogedor, y toda la concurrencia empezaba a sollozar y gemir. Nadie ponía en entredicho la autenticidad de la carta. Los flagelantes eran tenidos por lo que ellos mismos se consideraban: no sólo como penitentes que purgaban sus propios pecados sino como mártires que estaban cargando con los pecados del mundo y de este modo apartando la plaga y, por consiguiente, la aniquilación de la humanidad. Recibir y asistir a esta gente se convirtió en un privilegio. Cuando se aproximaba a una ciudad una procesión de flagelantes se echaban las campanas al vuelo y después de la flagelación los habitantes se apresuraban a invitar a los participantes para que fueran a sus casas. Las gentes contribuían con alegría para sufragar las velas y flagelos; las mismas autoridades no dudaban en hacer uso de los fondos públicos.

Una vez más se repitió la historia de los *pastoureaux*. Desde que la civilización había comenzado a revivir y a incrementarse la riqueza material, las masas urbanas estaban insatisfechas con un clero en el que

—con toda justicia— sólo podían ver mundanidad. En declaraciones de los mismos clérigos se han conservado muestras de las críticas que eran corrientes en estos días de mediados del siglo XIV. Uno dice:

La simonía ha penetrado tan profundamente y se ha establecido tan firmemente que todos los clérigos seculares y regulares, de alto, medio o bajo rango, compran y venden los oficios eclesiásticos ocultamente e incluso públicamente, sin que nadie les repruebe ni castigue. Parece como si el Señor, en lugar de haber expulsado del templo a los vendedores y compradores, les hubiera introducido en él. Las cosas han llegado a tal punto que no se puede considerar a la *simonía* como *herética, sino como celestial, católica y santa*. Prebendas, parroquias, dignidades, iglesias, capillas y altares son vendidos por dinero o cambiados por mujeres y concubinas, o apostados y ganados o perdidos en un juego de dados. El rango y carrera de cada cual dependen de la riqueza y de la influencia y de otras consideraciones materiales. Las abadías, prioratos, guarderías, preceptorías, lectorías y otras posiciones, incluso las menos importantes, son compradas a los prelados o a la curia romana por hombres incapaces, ignorantes, incultos, jóvenes e inexpertos, por todo lo que pueden sacar, ya sea por robo u otros medios; o también arrebatadas de cualquier modo. Por eso resulta tan difícil ahora encontrar entre el clero secular y regular personas que puedan ser respetadas, y lo contrario es completamente común. ¡Mirad a los abades, priores, guardianes, maestros, lectores, prebostes y canónigos, y gemid! ¡Ved su vida y ejemplo, conducta y enseñanza, y la peligrosa situación de los que tienen a su cargo, y temblad! ¡Ten piedad de nosotros, Señor, Padre de las misericordias, pues hemos pecado gravemente en tu presencia!

«¡Qué despreciable se ha hecho la Iglesia!» exclama otro clérigo. «Los pastores de la Iglesia se ceban a sí mismos en lugar de alimentar a sus rebaños; esquilan a los rebaños, o mejor, los desollan; ¡no se comportan como pastores sino como lobos! ¡Toda belleza ha huido de la Iglesia de Dios, desde la coronilla a las plantas de los pies no hay parte sana en ella!»

No tiene especial importancia saber hasta qué punto estas quejas estaban justificadas. Lo que es cierto es que los laicos no podían encontrar fácilmente en el clero lo que necesitaban tan desesperadamente: religiosos virtuosos cuyo ascetismo pareciera garantizar sus poderes milagrosos. Por otra parte, los flagelantes parecían ser estos virtuosos. Ellos mismos afirmaban que por sus flagelaciones sus pecados eran perdonados y recibían la seguridad del cielo, además de recibir el poder de exorcizar los demonios, sanar a los enfermos, e incluso resucitar a los muertos. El populacho aceptó vehementemente todas estas afirmaciones, y las gentes, además de llevar sus enfermos para que fueran curados por estos santos, mojaban sus ropas en la sangre que fluía de ellos guardándolas como sagradas reliquias. Hombres y mujeres rogaban se les permitiera enjugarse los ojos con sus ropas. En una ocasión durante la flagelación se paseó a un niño muerto alrededor del círculo

con la esperanza de que resucitara. Doquiera que aparecían los flagelantes en Alemania, el bajo pueblo, especialmente en los centros industriales, se dirigía a ellos como santos y empezaban a maldecir al clero. Esto ofreció a los flagelantes la oportunidad que muchos de ellos habían estado esperando.

Flagelantes revolucionarios

Sólo en ciertas regiones de los Países Bajos el clero controló al movimiento flagelante de 1349. En otras partes de los Países Bajos y en toda Alemania terminó en una búsqueda militante y sanguinaria del Milenio.

El momento era propicio para tal evolución, pues las esperanzas escatológicas estaban más extendidas y eran más intensas que nunca. No es una mera coincidencia del hecho de que por estos años se redactara y representara la más famosa obra alemana sobre el Anticristo. En 1348 el pueblo ya interpretó los terremotos de Carintia e Italia como «los presarios mesiánicos» que debían sobrevenir en los Ultimos Días; y aunque no se nos dijera expresamente, podríamos suponer que la espantosa catástrofe de la peste negra debió ser interpretada en idéntico sentido. De hecho, la experiencia de la insoportable inseguridad, desorientación y ansiedad produjo el efecto —como tan a menudo— de despertar la excitación escatológica de las masas y llevarla hasta un punto culminante. Las procesiones flagelantes jugaron su papel en el drama quebrantador y transformador del mundo propio de los Ultimos Días y que ahora estaba descubriéndose en todo su terror y exaltación.

«La plaga se enseñoreó del pueblo y destruyó a muchos,
La tierra se estremeció. El pueblo de los judíos es sacrificado.
Una extraña multitud de hombres semidesnudos se azotan.»

Y más allá de estas tribulaciones se encuentra, desde luego, el Milenio. Las multitudes viven en la expectación de la venida del mesías-guerrero, parecida a la que más tarde fascinará al «revolucionario» del alto Rhin. Precisamente en 1348 Juan de Wintherthur advierte la vehemencia y universalidad con que el pueblo está esperando a un emperador Federico resucitado, que eliminará a todo el clero y obligará a los ricos a alimentar a los pobres. También durante este año de 1348 cierto «gran astrólogo» había previsto —según se decía— no sólo la gran plaga sino también la venida de un emperador que iba a destronar y a juzgar al papa y a sus cardenales, al rey de Francia y establecer su propio dominio sobre todos los países.

Muchos de los mismos flagelantes vivían ciertamente en un mundo

de fantasías milenaristas. Un cronista contemporáneo nos dice que las procesiones de 1349, con su duración de treinta y tres días y medio, eran consideradas sólo como un principio; el movimiento en conjunto debía durar treinta y tres años y medio, recibiendo entonces la cristiandad la salvación. Un estudio sobre las creencias de los flagelantes de Breslau muestra también sus preocupaciones milenaristas. Los penitentes de esa zona decían que las órdenes existentes de monjes y frailes pasarían por grandes tribulaciones, hasta que después de diecisiete años (¡la mitad del período total de transición!) serían sustituidas por una nueva orden monástica que duraría siempre. Se trata, desde luego, de una profecía que entra de lleno en la tradición joaquinista; y conviene hacer notar la reaparición de la carta celeste, que había sido entregada en 1260, año apocalíptico de la profecía joaquinista. No deja de tener importancia el hecho de que este documento se convirtiera en el manifiesto del movimiento flagelante; pues es cierto que cuando los flagelantes hablaban de una nueva orden monástica de santidad única se estaban refiriendo a sí mismos. Se consideraban realmente como el pueblo santo, un ejército de santos. No se limitaron a llamarse portadores de la cruz y fraternidad de la cruz y, durante sus flagelaciones, sangre de la pasión de Cristo; muy a menudo fueron más allá, afirmando que el mismo Cristo les había mostrado sus heridas sangrantes y ordenado castigarse a sí mismos. Algunos incluso llegaban a decir abiertamente que ningún derramamiento de sangre podía compararse con el suyo, salvo el de la crucifixión; que su sangre se mezclaba con la de Cristo, de tal modo que tenía su mismo poder redentor.

Como puede suponerse, la evolución de estas fantasías se correspondía con un cambio en la composición social de las procesiones de flagelantes. El movimiento siempre había estado principalmente constituido por campesinos y artesanos; pero, mientras que al principio también tomaron parte en él algunos importantes burgueses y nobles, más tarde éstos lo abandonaron y el tono del movimiento vino a ser determinado por masa de nuevos adherentes procedentes del sector marginado de la sociedad: vagabundos, arruinados, forajidos y criminales de toda suerte. Al mismo tiempo la dirección pasó a manos de cierto número de *prophetae*, que —según parece— en su mayor parte eran clérigos disidentes o apóstatas. Cuando el papa decidió por fin publicar una bula contra los flagelantes hizo constar que consideraba a la mayoría como una simple muchedumbre que había sido engañada por herejes que sabían muy bien lo que se traían entre manos. Añadía que entre estos herejes se contaban algunos monjes y frailes que debían ser arrestados de inmediato. Un cronista de los Países Bajos también expresó la idea de que el movimiento había sido organizado por monjes apóstatas de Alemania con la idea de destruir al clero y a la Iglesia. Y tres años después de que desapareciera el movimiento, el

arzobispo de Colonia todavía amenazaba con la excomunión a los diáconos y clérigos subalternos que habían tomado parte en él a no ser que aportaran testigos que demostraran su inocencia. Lo que había detrás de tales acusaciones puede vislumbrarse examinando los acontecimientos de Breslau, ciudad en la que, como hemos visto, los flagelantes confesaron abiertamente sus creencias joaquinistas. Se sabe que allí el dirigente fue un diácono que incitó a sus seguidores a que atacaran al clero y que terminó quemado vivo en la hoguera por hereje.

A medida que el movimiento flagelante se convirtió en un movimiento de masas su comportamiento se asemejó cada vez más al de sus predecesores, los cruzados del pueblo. Los flagelantes alemanes, en particular, acabaron siendo unos decididos enemigos de la Iglesia que no sólo condenaban al clero sino que además negaban totalmente la autoridad sobrenatural que para sí reclamaban los clérigos. Negaban que el sacramento de la Eucaristía tuviera ningún significado, y cuando se elevaba la hostia se negaban a rendirle reverencia. Hicieron costumbre el interrumpir los servicios de las iglesias, afirmando que sólo sus propios himnos y ceremonias eran válidos. Se colocaban por encima del papa y del clero, basándose en el hecho de que mientras los eclesiásticos sólo podían fundar su autoridad en la Biblia y en las tradiciones, ellos habían sido enseñados directamente por el Espíritu Santo que los había enviado por todo el mundo. Los flagelantes se negaban a oír cualquier crítica que procediera de un clérigo; por el contrario —exactamente igual que el «maestro de Hungría»—, declaraban que cualquier sacerdote que les contradijera debía ser arrebatado del púlpito y quemado vivo en la hoguera. Dos dominicos que se atrevieron a disputar con una banda de flagelantes fueron lapidados, resultando uno de ellos muerto, mientras el otro consiguió huir: semejantes incidentes ocurrieron por todas partes. Algunas veces los flagelantes animaban al populacho para que lapidara a los clérigos. Cualquiera, incluso los miembros de su propia fraternidad, que intentara aplacar su furia podía pagar las consecuencias. El papa protestaba de que estos penitentes se adueñaran de las propiedades eclesiásticas en favor de su propia fraternidad donde tenían oportunidad de hacerlo; y un cronista francés decía que el movimiento flagelante pretendía la destrucción total de la Iglesia, apoderándose de su riqueza y asesinando al clero. No tenemos razón alguna para pensar que ninguno de los dos exagerara.

Como de costumbre, los judíos sufrieron a la par del clero y en una escala mucho mayor. En la gran matanza de judíos europeos que acompañó a la peste negra —la mayor que se conoce antes de nuestro siglo— los flagelantes desempeñaron un papel muy importante. Las primeras muertes fueron producidas espontáneamente por un populacho convencido de que los judíos habían causado la plaga envenenando los pozos de agua. Pero dejaron de hacerlo hacia marzo de

1349, quizá porque por entonces ya habían advertido que la epidemia atacaba tanto a judíos como a cristianos y no respetaba las regiones en las que ya habían sido exterminados los judíos. Cuatro meses más tarde sobrevino una segunda ola de matanzas provocadas por la propaganda de los flagelantes. Estas hordas pidieron ahora la matanza de los judíos en todas aquellas partes en donde éstos habían sido protegidos por las autoridades. Cuando en julio de 1349 los flagelantes entraron en Frankfurt corrieron inmediatamente hacia el barrio judío, donde se les unió toda la plebe en la exterminación de la comunidad entera. Las autoridades de la ciudad se sintieron tan atemorizadas por el incidente que expulsaron a los penitentes de la ciudad, reforzando las puertas en previsión de su posible regreso. Un mes después las matanzas tenían lugar simultáneamente en Mainz y en Colonia. Durante una ceremonia flagelante en Mainz la muchedumbre de espectadores se lanzó en verdadera estampida sobre el barrio de los judíos; la comunidad judía más numerosa de Alemania fue aniquilada. En Colonia una banda flagelante que había estado acampada bastante tiempo en las afueras entró en la ciudad y reunió una gran muchedumbre de «aquellos que no tenían nada que perder». En contra de la voluntad del Consejo de la ciudad y de los burgueses ricos esta chusma atacó a los judíos y mató a muchos. En Bruselas también fue la proximidad de los flagelantes, junto con el rumor del envenenamiento de los pozos, lo que provocó la matanza en la que toda la comunidad de 600 judíos fue asesinada, a pesar de los esfuerzos que desplegó el duque de Brabante para protegerlos. En extensos territorios de los Países Bajos los flagelantes, ayudados por multitudes de pobres, quemaron y ahogaron a todos los judíos que encontraron «porque pensaban que de este modo agradaban a Dios».

Los datos son insuficientes y resulta imposible dar el número exacto de matanzas que fueron dirigidas o instigadas por los flagelantes durante la segunda mitad de 1349; pero debieron ser muy numerosas. Los mismos judíos llegaron a considerar a los flagelantes como sus enemigos mortales; mientras que el papa presentaba como una de las principales quejas contra los flagelantes el hecho de que «la mayoría de ellos y de sus seguidores, bajo apariencia de bondad, se dedican a crueles e impías obras, derramando la sangre de los judíos, a los que la piedad cristiana acepta y apoya». Al menos es cierto que cuando los flagelantes dieron por terminada la obra comenzada con motivo del pánico de 1348 quedaban muy pocos judíos en Alemania y en los Países Bajos. Las matanzas de 1348-1349 completaron el deterioro del estado social de los judíos que había comenzado en 1096. Durante el resto de la Edad Media las comunidades judías de Alemania continuaron siendo pequeñas y pobres y, además, condenadas a la segregación del ghetto.

¿Intentaron también los flagelantes destruir a otro enemigo tradicional personificado por los ricos? ¿Pretendieron, como otras hordas de inspiración escatológica, la exterminación de los ricos y privilegiados? El papa les acusa de robar y matar a los laicos con la misma fruición que a clérigos y judíos, mientras que un cronista nos cuenta que asaltaban a los pudientes. Estas hordas —igual que los *pastoureaux*— terminaron por ser temidas por los «poderosos». En Francia, Felipe V prohibió la flagelación pública bajo pena de muerte consiguiendo de este modo que el movimiento penetrara solamente en Picardía. En Alemania algunas ciudades, como Erfurt, cerraron sus puertas a las hordas flagelantes y otras, como Aachen y Nuremberg, amenazaron con la muerte a cualquier flagelante que hallasen dentro de las murallas. La historia de un pequeño movimiento flagelante que acompañó a un último brote de peste en 1400 nos hace ver qué es lo que temían las autoridades de estas ciudades. En este año, los flagelantes fueron encarcelados en Visé de Maas, no admitidos por la ciudad de Tongeren y eliminados en Gante por el conde de Flandes. Cuando una banda de flagelantes se acercaba a Maastricht los burgueses intentaron cerrarle las puertas; pero los tejedores proletarios se sublevaron y derrocaron a la magistratura y a sus ayudantes, admitiendo a los penitentes; envalentonados por la presencia de estos santos, cerraron las puertas al señor de la ciudad, el obispo de Lieja.

A mediados de 1349 el movimiento flagelante se había convertido en una fuerza tan anárquica como los dos grandes levantamientos de los *pastoureaux* y había movilizado en su contra a la misma coalición de poderes eclesiásticos y civiles. Los príncipes y obispos de las regiones afectadas consultaron a la Sorbona. La universidad remitió la cuestión al papa en Aviñón enviándole al mismo tiempo uno de sus sabios doctores, el monje flamenco Jean du Fayt, que había estudiado el movimiento en su patria. Cuando la peste alcanzó por primera vez el sur de Francia en mayo del año anterior, el mismo Clemente VI había instituido flagelaciones públicas en las que participaron numerosas personas de ambos sexos. Más tarde se dio cuenta del peligro de tales actividades y cuando, en una ocasión, llegó a Aviñón una banda de flagelantes procedente de Basilea recibieron una amonestación. Ahora los informes del monje du Fayt dieron lugar a una respuesta inmediata; en octubre de 1349 el papa publicó una bula en contra de los flagelantes. Después de resumir sus vaguedades doctrinales y sus ataques contra el clero y los judíos, la bula destacaba que esta gente ya estaba desobedeciendo a las autoridades civiles y añadía que, si ahora no encontraban oposición, más adelante sería imposible frenarles. Por consiguiente, la «secta» debía ser eliminada; los «maestros del error» que habían elaborado sus doctrinas debían ser arrestados y condenados, si era preciso, a la hoguera. La bula fue remitida a los arzobispos de Ale-

mania, Polonia, Francia, Inglaterra y Suecia, y fue seguida de cartas para los reyes de Francia e Inglaterra. La Universidad de París también pronunció entonces su condena formal; y los clérigos se apresuraron a escribir tratados contra los flagelantes.

El efecto de la bula fue fulminante. Los arzobispos y obispos de Alemania y Países Bajos prohibieron todas las procesiones de flagelantes. Muchos párrocos, capellanes y canónigos fueron destituidos y excomulgados; se dirigieron a Aviñón para pedir la absolución. Las autoridades civiles cooperaron con entusiasmo en la represión del movimiento. Las ciudades que todavía eran visitadas por los flagelantes tomaron medidas para alejarlos. Hay datos de que muchos flagelantes fueron decapitados por orden de un conde y muchos otros ahorcados en Westfalia. A las órdenes del arzobispo las autoridades de la ciudad de See de Trier empezaron a ejecutar a los flagelantes y exterminándolos casi. Bajo el apremio de la persecución casi todos los penitentes abandonaron rápidamente su movimiento —«desvaneciéndose», como dice un cronista, «tan repentinamente como habían surgido, igual que fantasmas nocturnos o duendes fingidos». Algunos se arrancaron literalmente sus uniformes y huyeron. El año siguiente —precisamente fue un Año Santo— muchos hicieron penitencia, siendo flagelados, esta vez por clérigos, ante el altar mayor de San Pedro de Roma. De todos modos, el movimiento persistió en algunos lugares: la ciudad de Tournai creyó necesario renovar periódicamente su prohibición hasta 1351, el obispo de Utrecht siguió persiguiendo a los flagelantes hasta 1353; el arzobispo de Colonia tuvo que entendérselas con ellos en 1353 y de nuevo en 1357. Después de lo cual ya no se oyó nada más acerca de los flagelantes en estas regiones occidentales.

Situada en el contexto de la escatología popular medieval la historia del movimiento flagelante de 1349 provoca una cuestión obvia: ¿había en alguna parte de Alemania algún pretendido mesías que estaba intentando por medio del movimiento flagelante llegar a una situación que le permitiera asumir públicamente la misión de salvador escatológico? Infortunadamente las fuentes no nos dan respuesta. Sólo podemos referirnos a un pequeño movimiento flagelante aparecido en Italia pocos años antes y que igualmente había escapado al control eclesiástico. En este caso, sabemos que el caudillo fue un laico, Domenico Savi de Ascoli, quien, después de pasar muchos años como ermitaño, pretendía haberse convertido en Hijo de Dios; por este motivo fue quemado vivo como hereje. Este hecho no supone, desde luego, la existencia de una figura semejante en la Alemania de 1349; sólo la hace probable. Por otra parte, poseemos abundante información acerca de un mesías flagelante llamado Konrad Schmid —un verdadero doble del hereje italiano y al mismo tiempo un pseudo-Federico— que en 1360 encabezó el movimiento que bajo el apremio de la persecución se

había convertido en una secta clandestina en las ciudades del centro y sur de Alemania. La historia de este hombre y de sus seguidores es digna de ser estudiada con cierta atención.

Los flagelantes secretos de Turingia

Konrad Schmid un laico lo bastante instruido como para poder estudiar los profecías apocalípticas en la biblioteca de un monasterio, también estaba familiarizado con la tradición, más o menos esotérica, de los primeros movimientos flagelantes. En muchos aspectos su doctrina es la misma que la de los penitentes de 1348-1349. Para sus seguidores la flagelación era, como había sido entonces, una *imitatio Christi* colectiva, el único sacrificio redentor que protegía al mundo de la inminente catástrofe final, y gracias al cual ellos mismos se convertían en una minoría santa. También para ellos era lo más normal del mundo rechazar la Iglesia de Roma y todas sus obras, ridiculizar la Eucaristía, llamar a las iglesias antros de ladrones y denunciar a los clérigos como charlatanes succionadores de sangre cuya verdadera naturaleza quedaba revelada en la Bestia del Apocalipsis. Incluso en su repudio de la autoridad civil, en su afirmación de que el emperador no tiene más derecho que el papa para exigir su sumisión y de que todas las leyes sin excepción no tienen ningún valor contra ellos, estos sectarios no hacen más que confirmar lo que ya se hubiera podido suponer teniendo en cuenta el comportamiento de sus predecesores. En otros puntos, sin embargo, las enseñanzas de Schmid son más esclarecedoras, pues en ellas se expresa con el mayor énfasis posible la fe mesiánica que siempre había estado implícita en el movimiento flagelante de Alemania.

Según estas enseñanzas, las profecías de Isaías que tradicionalmente fueron consideradas como anuncio de la venida de Cristo se refieren realmente a la venida de Schmid, único poseedor de la verdadera religión. Parece, pues, que cuando los adversarios católicos de Schmid afirman que se creía Dios, no dicen nada más que la verdad. Al mismo tiempo el caudillo flagelante asumió el título de rey de Turingia. Quizá en ninguna otra parte había florecido tanto el movimiento flagelante de 1348-1349 como en la extensa región de Alemania central que entonces era conocida con el nombre de Turingia. Ninguna ciudad ni pueblo habían quedado libres de él; los flagelantes habían sido tan populares y poderosos que habían incitado abiertamente al pueblo a que apedrease al clero; la ciudad de Erfurt cerró sus puertas presa del pánico mientras que las hordas de flagelantes acampaban en las cercanías. Aún más, al asumir el título de rey de Turingia, Schmid no se limitaba a reconocer a una región particularmente favorable a su

apostolado; Turingia también era una región que había jugado un papel único en la elaboración del corpus folklórico referente al futuro emperador Federico.

De 1314 a 1323 Turingia había sido gobernada por un nieto de Federico II, el margrave Federico el Intrépido. Durante algún tiempo hubo una facción que consideró a este hombre como un heredero natural de la dignidad imperial y divulgó propaganda en apoyo de sus pretensiones; entre tanto, a los ojos del pueblo se convirtió en una figura escatológica. Se creía abiertamente que llevaba el milagroso estigma de los elegidos —la luminosa cruz dorada entre los omoplatos— que era el signo del emperador de los Ultimos Días; se esperaba que realizaría el castigo final del clero. Después de su muerte, la figura de Federico el Intrépido se mezcló con la de su abuelo materno, el Emperador. Los turingios empezaron a hablar de un misterioso Federico que estaba dormido en la montaña de Kyffhäuser y que volvería un día en toda gloria y poder para dominar el mundo desde el reino de Turingia. Así, al pretender ser rey de Turingia, Konrad Schmid también pretendía ser el Federico de la profecía escatológica. Esto es lo que quiso significar cuando se puso en contra del margrave reinante, declarando que él tenía muchos más derechos en su favor; y el pueblo le proclamó emperador Federico. Como Federico resucitado y Dios encarnado, este hereje ya estaba desempeñando el mismo papel que siglo y medio después iba a obsesionar la imaginación del «revolucionario» del alto Rhin.

Para poder ser recibido en la secta todo candidato debía hacer una confesión general a Schmid, sufrir una flagelación a sus manos y pronunciar un voto de absoluta obediencia a él. A partir de este momento la única obligación que contraía era la de una total sumisión al mesías. Schmid enseñaba a sus seguidores que su salvación dependía de su actitud respecto a él. Si no eran «tan suaves y manejables como la seda» en sus manos, si mostraban la más mínima inclinación hacia la independencia, serían entregados al demonio para ser torturados con crueldad moral y físicamente. El era su Dios y debían rezarle, dirigiéndose a él como «Padre Nuestro».

Los que fueran fieles a Schmid tendrían su recompensa. Podrían disfrutar de la certeza de que en ellos la historia humana estaba alcanzando su verdadera meta. Consideraban que los flagelantes de 1349 tenían con ellos la misma relación que la que mediaba entre Juan Bautista y Cristo. Por otra parte Cristo no era más que su precursor; pues, aunque había indicado el verdadero camino de la salvación al sufrir la flagelación, sólo aquellos que se auto-flagelaban podían pretender seguir el camino hasta el final. La dispensación cristiana había sido sustituida por otra más alta (es fácil reconocer el familiar esquema joaquinista) y los seguidores de Konrad Schmid eran los únicos porta-

dores de esta dispensación. Del mismo modo que Cristo había transformado el agua en vino, ellos habían sustituido el bautismo de agua por un bautismo de sangre. Ciertamente Dios había guardado el buen vino para el final, y éste no era otro que la sangre derramada por los flagelantes.

Estos hombres estaban convencidos de que cuando se flagelaban un ángel, curiosamente llamado Venus, vigilaba sobre ellos. A las túnicas que llevaban durante la flagelación las llamaban ropajes de inocencia, y sus pieles enrojecidas por la sangre parecían vestidos para un festín nupcial. ¡Qué alegría la de los profetas si hubieran estado vivos y hubieran podido participar en estas santas flagelaciones! El rey David había previsto esta bendición y había caído en la desesperación al saber que no podría vivir para unirse a la secta. Así y todo, él y su esposa se habían flagelado por las noches, como un modo de participar en estas obras que agradaban a Dios por encima de todas las demás. Y todo esto no era más que un anticipo de la alegría futura: la del reino milenario que ya no tardaría mucho en aparecer y en el que, agrupados junto a su dios-emperador, los flagelantes formarían un coro angélico y serían llamados hijos de príncipes. Entre tanto, consumidos por la impaciencia, muchos miembros se la secta vendieron sus bienes y se negaron a trabajar, de modo que pronto cayeron en la más absoluta pobreza.

Entre los años 1348 y 1349 la propaganda de los flagelantes recibió una buena ayuda con la presencia de la peste. Cada cortos períodos de años se daban nuevos brotes, pequeños pero alarmantes, despertando cada vez olas de pánico. Schmid quizá se inspiró en la epidemia particularmente severa de 1368 para anunciar que el juicio final estaba a las puertas y que el Milenio empezaría al año siguiente. Pero, por entonces, la Inquisición había empezado a interesarse por la proliferación de grupos heréticos en Turingia. Fue enviado un inquisidor extraordinariamente enérgico y entendido en la cuestión y hubo muchas ejecuciones. Existen motivos para creer que Konrad Schmid fue uno de los siete herejes quemados en 1368 en Nordhausen, un descampado a quince millas de la montaña de Kyffhäuser y de la que se suponía que, como un Federico resucitado, debía surgir.

Una vez más las autoridades eclesiásticas empezaron a exterminar el movimiento flagelante de Alemania. En 1370 el obispo de Würzburg prohibió la flagelación en su diócesis y dos años más tarde el papa animaba a la Inquisición de Alemania para que acabara pronto con los flagelantes que pudiera encontrar. Pero el movimiento continuó de modo soterrado. De 1391 a 1392 pueden encontrarse nuevos grupos flagelantes entre los campesinos y artesanos de las cercanías de Heidelberg; y el inquisidor que se enfrentó a ellos creyó lo más oportuno dirigirse inmediatamente a los antiguos cuarteles generales de Schmid en

Turingia. Allí encontró que la plaga estaba en todo su apogeo y que los judíos estaban siendo exterminados; y descubrió fácilmente un grupo de flagelantes heréticos en Erfurt. Los jefes del grupo fueron quemados, imponiéndose otras penitencias; los demás huyeron.

Los años que sucedieron alrededor de 1400 fueron tristes y llenos de aflicción para la cristiandad. El imperio turco-otomano avanzaba por los Balcanes y en 1396 infligía una aniquiladora derrota al ejército cruzado que Occidente había enviado contra él. Peor aún que esta amenaza exterior era la desunión proveniente del gran Cisma, que dividía a la cristiandad entre dos papas rivales, cada uno de los cuales exigía la obediencia de toda la cristiandad, denunciando al otro como hereje. Fue un período de profunda y universal desorientación que —como sucede siempre— fue muy estimulante para la excitación escatológica. En 1396 el dominico san Vicente Ferrer tuvo una visión de la cercanía de los últimos días y, convencido de que el Anticristo estaba a punto de comenzar su reinado, empezó a dirigir procesiones flagelantes por España, sur de Francia e Italia. En 1399 un campesino italiano fue favorecido con una visión apocalíptica que terminó en la formación de un movimiento flagelante que cundió en toda Italia. En estos países meridionales, donde tales movimientos acostumbraban a permanecer bajo control eclesiástico, algunas veces escaparon de él. Cuando una numerosa procesión flagelante se dirigía desde las ciudades lombardas hacia Roma el papa hizo que sus caudillos fueran apresados y quemados; y una procesión de varios centenares de artesanos lombardos, que bajo la conducción de uno de los discípulos de Ferrer entró en la misma ciudad con la intención de luchar contra el Anticristo, también debió de inquietar a la Curia. Era una triste experiencia la que movió al eminente y prudente Charlier de Ferson a dirigir, desde el concilio de Constanza en 1417, una fraternal exhortación a Ferrer para que dejara de alentar tendencias tan peligrosas para la Iglesia.

De todos modos era en Turingia donde todavía los flagelantes heréticos eran más numerosos. Estos hombres estaban convencidos de que vivían en los últimos días, e interpretaron en términos de la escatología popular tradicional la vida y muerte del fundador Konrad Schmid. El libro del Apocalipsis habla de dos «testigos» que han de predicar en contra del Anticristo y han de ser muertos por él para resucitar después milagrosamente; y la escatología popular había identificado a estos testigos como Elías y Enoch, los dos personajes del Antiguo Testamento que habían hecho su tránsito al cielo sin padecer muerte corporal. Ahora los flagelantes vieron a Schmid y a su compañero más íntimo, que había muerto con él, como Elías y Enoch reencarnados de los últimos días para ser testigos; mientras que el Anticristo era, desde luego, la Iglesia de Roma. Los sectarios estaban plenamente convencidos de que Schmid volvería de nuevo, esta vez para destruir al An-

ticristo y presidir el juicio final. Precisamente debido a que la vuelta de Elías y Enoch se situaba en el pasado, esperaban que esta segunda venida se produjera en cualquier momento; y no puede dudarse de que esperaban la aparición de Schmid como último emperador no menos que como hijo del hombre. A principios del siglo XV un cronista de Turingia advertía la fuerza de la «herejía secreta» respecto al durmiente Federico que florecía allí: la gente sencilla estaba firmemente convencida de que el emperador reaparecería realmente de tiempo en tiempo entre los hombres y esperaban confiadamente su regreso como emperador de los Ultimos Días; y, seguramente, no era una coincidencia el hecho de que este movimiento flagelante clandestino se conservara precisamente en las ciudades cercanas a Kyffhäuser. Además, estos flagelantes secretos todavía eran muy conscientes de su relación con sus predecesores. Conservaban los ritos del movimiento de 1349 y defendían sus prácticas apelando a la carta celestial. También habían conservado la doctrina de Schmid en toda su pureza, transmitiéndola de padres a hijos con tal fidelidad que después de un siglo apenas había variado. Constituían de hecho una comunidad altamente organizada, en la que los recién nacidos eran bautizados mediante una flagelación hasta arrancarles sangre.

Tradicionalmente los procedimientos contra los herejes eran instaurados y llevados a cabo por la Iglesia, limitándose la intervención de las autoridades civiles a la ejecución de las sentencias impuestas. Por ello no deja de tener importancia el hecho de que, por lo que podemos conocer, fueran siempre los príncipes territoriales locales los que tomaran la iniciativa en la persecución de los flagelantes turingios. En la persecución de estos hombres, que eran más revolucionarios sociales que herejes, la función de la Inquisición fue muy secundaria. Este fue ya el caso cuando en 1414-1416 fue descubierta una numerosa comunidad flagelante en la ciudad de Sangerhausen. Después de unos juicios populares presididos por los inquisidores y jueces seculares conjuntamente, el caudillo y dos discípulos fueron quemados como herejes impenitentes. Los demás se retractaron quedando en libertad; pero una vez que el inquisidor se hubo alejado de la región los príncipes de los territorios vecinos apresaron a todos los flagelantes que pudieron encontrar. Ochenta o noventa flagelantes fueron quemados en 1414 y, según parece, 300 en un solo día de 1416 —alarmante expresión del terror que este movimiento inspiraba a los poderosos. Pero ni esto consiguió poner fin al movimiento. Una generación más tarde, en 1416, fueron descubiertos una docena de flagelantes en Nordhausen, la ciudad donde probablemente había sido quemado el mismo Schmid. También en este caso incluso los que se retractaron fueron quemados —procedimiento que sólo pudo ser adoptado por las autoridades civiles sin la aprobación de la Iglesia; no deja de tener importancia el

hecho de que la única víctima cuya ocupación no es conocida fuera tejedor. Una vez más en 1454 fueron quemados en Sonderhausen un par de docenas de flagelantes, hombres y mujeres; y hasta en 1480 fue juzgado y quemado el último (que conozcamos) de los flagelantes secretos —también a instigación del príncipe local.

En adelante ya no tenemos más noticias de la secta, pero no deja de ser interesante recordar que el distrito en el que más había florecido era precisamente el distrito que debía presenciar las proezas de Thomas Müntzer. El pueblo donde, en 1488 ó 1489, nació este *propheta* de la guerra de los campesinos, está situado a unas pocas millas de Nordhausen, como también lo está el escenario de la matanza que sufrió su ejército campesino.

Capítulo 8
UNA ELITE DE SUPERHOMBRES AMORALES (I)

La herejía del Libre Espíritu

Comparada con la gran cantidad de obras dedicadas a la herejía denominada indistintamente cátara, albigense o neo-maniquea, la literatura acerca de la herejía del Libre Espíritu o de la Libertad Espiritual es muy escasa. Esto no puede sorprendernos pues, mientras que los *perfecti* cátaros dominaron la vida religiosa de gran parte del sur de Francia durante medio siglo o más, hasta que su poder fue deshecho por una cruzada que cambió la historia de Francia, la historia de los adeptos al Libre Espíritu resulta mucho menos dramática. De todos modos en la historia social de Europa occidental —como distinta de la puramente política— la herejía del Libre Espíritu desempeñó un papel más importante que el catarismo. El área sobre la que ejerció su influencia fue, para las medidas medievales, bastante extensa, En el siglo XIV si un hombre de Moravia deseaba unirse a una de estas comunidades debía atravesar Europa hasta entrar en tierra de Colonia; mientras que las mujeres debían caminar desde Colonia hasta una comunidad en el interior de Silesia a 400 millas de distancia. Un siglo después un grupo de adeptos de Picardía ejercía una apreciable influencia en la revolución taborita de Bohemia. Este movimiento, además, tuvo una gran capacidad de supervivencia; porque, conti-

nuamente hostigado por la persecución, perduró como tradición reconocible durante unos cinco siglos.

La herejía del Libre Espíritu exige, pues, un lugar en cualquier investigación sobre la escatología revolucionaria —y esto es cierto aún cuando sus adherentes no fueron revolucionarios sociales y no reclutaron a sus seguidores entre las turbulentas masas de los pobres ciudadanos. De hecho se trataba de gnósticos preocupados por su propia salvación individual; pero la gnosis a la que llegaron fue casi un anarquismo místico —una afirmación de libertad tan temeraria e ilimitada que se convertía en una total negación de cualquier tipo de sumisión o de límites. Estos hombres pueden ser considerados como remotos precursores de Bakunin y Nietzsche, o mejor de la *intelligentsia* bohemia que durante el último medio siglo ha estado viviendo de las ideas expresadas por Bakunin y Nietzsche en sus momentos de mayor virulencia. Pero los individualistas de esta clase tan extremista pueden convertirse fácilmente en revolucionarios sociales —y muy efectivos— si surge una situación potencialmente revolucionaria. El superhombre de Nietzsche, aunque de una forma muy vulgar, obsesionó ciertamente la imaginación de muchos de los «bohemios armados» que hicieron la revolución nacional-socialista; y muchos de los exponentes de la actual revolución mundial deben más a Bakunin que a Marx. En la baja Edad Media fueron los adeptos al Libre Espíritu los que mantuvieron, como parte de su credo de emancipación total, la única doctrina social totalmente revolucionaria que existía. De entre ellos surgieron los doctrinarios que inspiraron los más ambiciosos intentos de completa revolución social que conoció la Europa medieval.

La herejía del Libre Espíritu ha sido considerada durante mucho tiempo como uno de los fenómenos más sorprendentes y misteriosos de la historia medieval y su naturaleza ha sido objeto de innumerables controversias entre los historiadores. A menudo se ha insinuado que tal movimiento jamás existió fuera de las polémicas entre eclesiásticos, cuyo único interés era el de difamar y desacreditar a los que osaban disentir. Pero tales duda sólo existen porque nunca se ha intentado hacer uso de todas las fuentes de que disponemos. Las fuentes hostiles —informes de los interrogatorios inquisitoriales, amonestaciones y condenas de papas y obispos, disertaciones polémicas de teólogos, revelaciones de seguidores desilusionados— no son realmente (como a menudo se ha creído) las únicas existentes. Los adeptos al Libre Espíritu, y el clero lo advirtió repetidamente con consternación, publicaron una abundante literatura doctrinal propia. Aunque estas obras eran continuamente confiscadas y destruidas por la Inquisición, disponemos de tres ejemplares distintos. Dos de ellos han sido puestos al alcance hace muchos años: un tratado llamado *Schwester Katrei* («Sor Catalina»), escrito en el siglo XIV en el dialecto alto alemán medio y protegido por

su atribución —completamente indebida— al gran místico dominico maestro Eckhart; y una lista de «artículos de fe» en latín, que se descubrió en una celda de ermitaño cerca del Rhin en el siglo XV, pero que es mucho más antigua. El tercero es un largo texto místico titulado *Le Mirouer des simples ames* («Espejo de las almas sencillas»). Atribuido antiguamente a un oscuro místico ortodoxo, este texto ha sido identificado ahora por la profesora Romana Guarnieri como la obra de una famosa adepta al Libre Espíritu, Marguerite Porete. Marguerite fue quemada viva como hereje en 1310; y su libro se convierte en un documento clave en la historia del Libre Espíritu y de su persecución.

Todavía pueden existir otros textos parecidos en espera de ser descubiertos. Lo que hasta ahora poseemos nos muestra bastante bien que las relaciones facilitadas por los católicos sobre la herejía del Libre Espíritu eran esencialmente correctas. Y esto puede ser confirmado por otra fuente de un período posterior. Durante y después de la guerra civil inglesa se presentaron acusaciones contra ciertos sectarios, conocidos por sus enemigos como *ranters* (energúmenos), que eran repetición de las acusaciones que en siglos anteriores se había lanzado contra los adeptos al Libre Espíritu. Los escritos de los *ranters*, igual que los de los herejes medievales, fueron condenados a la hoguera; pero se han conservado unas pocas copias que pueden ser comparadas con las acusaciones. Hasta que en la primera edición de este estudio se reimprimieron muestras del mismo, este material era prácticamente ignorado por los historiadores del Libre Espíritu; y tiene gran importancia. Las muestras dadas en el Apéndice de este libro cubren toda la gama del culto del Libre Espíritu, desde sus formas más espirituales hasta las más crudas; y prueban de forma concluyente que en el siglo XVII existió ciertamente un movimiento muy parecido al que emerge en bosquejo, de las menos completas fuentes medievales.

Históricamente, la herejía del Libre Espíritu puede ser considerada como una forma aberrante del misticismo que floreció tan vigorosamente en la cristiandad occidental a partir del siglo XI. El misticismo, tanto ortodoxo como herético, surge de un deseo de aprehensión inmediata y de comunión con Dios; ambos acentúan el valor de las experiencias intuitivas, en particular de las extáticas, y también ambos recibieron un gran estímulo con el redescubrimiento de la filosofía neo-platónica, de la que tomaron la mayor parte de su aparato conceptual. Pero aquí termina la semejanza. Los místicos católicos vivían sus experiencias dentro de una tradición sancionada y perpetuada por una gran Iglesia institucionalizada; y cuando —como sucedía con frecuencia— criticaban a la Iglesia, lo que pretendían era regenerarla. Los adeptos al Libre Espíritu, en cambio, eran profundamente subjetivos, y no reconocían ninguna autoridad fuera de sus propias experiencias. A sus ojos, la Iglesia era, en el mejor de los casos, un obstáculo para la

salvación, y en el peor un tiránico enemigo, y en cualquiera de los dos, una institución espúrea que debía ser reemplazada por su propia comunidad, considerada como servidora del Espíritu Santo.

El centro de la herejía del Libre Espíritu se encuentra en la actitud del adepto respecto a sí mismo: creía que había llegado a una perfección tan absoluta que era incapaz de pecar. Aunque las consecuencias prácticas de esta fe podían variar, uno de sus posibles efectos era ciertamente el antinomismo o repudio de las normas morales. El «hombre perfecto» siempre podía obtener la conclusión de que le estaba permitido, e incluso ordenado, hacer todo aquello que comúnmente era considerado como prohibido. En una civilización cristiana, que concedía un valor particular a la castidad y consideraba la relación sexual fuera del matrimonio como particularmente pecaminosa, tal antinomismo adoptó comúnmente la forma de la promiscuidad por principio. Se puede decir que muy a menudo las comunidades religiosas se acusaban entre sí de promiscuidad; se trataba de una técnica polémica que se usaba en la Iglesia medieval, como también se había usado en la Iglesia primitiva. Pero, cuando se dirigen contra los adeptos al Libre Espíritu estas acusaciones adquieren otro matiz. Lo que entonces sobresale es una pintura enteramente convincente de un erotismo que, lejos de surgir de una desenfrenada sensualidad, poseía sobre todo un valor simbólico como signo de emancipación espiritual —incidentalmente éste ha sido el valor que a menudo ha tenido el «amor libre» en nuestros propios tiempos.

Dentro del área de la cristiandad occidental, la herejía del Libre Espíritu no puede ser identificada con seguridad antes de principios del siglo XIII. Por otra parte, cultos análogos florecieron antes en el área de la cristiandad oriental y en la España musulmana. Casi desde sus orígenes la Iglesia armenia tuvo que vérselas con las sectas místicas conocidas como euquitas o mesalianos, que florecieron en las cercanías de Edessa ya en el siglo IV. Los euquitas eran «santos» peregrinos que vivían de la limosna; cultivaban una exaltación de sí mismos que a menudo llevaba a una autodeificación y un antinomismo que a veces se expresaba en un erotismo anárquico.

Hacia fines del siglo XII varias ciudades españolas, especialmente Sevilla, fueron testigos de las actividades de fraternidades místicas musulmanas. Estas gentes, conocidas como sufitas, eran «mendigos santos» que vagaban en grupos por las calles y plazas, cubiertos de remendadas y descoloridas ropas. Sus novicios aprendían la humillación y abnegación personales: debían vestir andrajos, no levantar la vista del suelo, comer alimentos desagradables y obedecer ciegamente al maestro del grupo. Pero, una vez terminado el noviciado, esos sufitas entraban en un mundo de absoluta libertad. Despreciando los libros y las sutilezas teológicas, gozaban del conocimiento directo de Dios; más

aún, se sentían incorporados a la esencia divina en la más íntima unión. Y esto, a su vez, les liberaba de todas sus limitaciones. Todo impulso que experimentaran era considerado como un mandamiento divino: podían rodearse de posesiones terrenas, vivir en el placer y también podían mentir, robar o fornicar sin ningún remordimiento de conciencia. Ya que el alma esta íntimamente absorbida en Dios, los actos externos no tenían ninguna importancia.

Parece que el sufismo, en su evolución a partir del siglo IX, debía mucho a ciertas sectas místicas cristianas de Oriente; y, a su vez, contribuyó al desarrollo de la mística del Libre Espíritu en la Europa cristiana. Casi todos los rasgos que caracterizaron al sufismo español del siglo XII —incluso detalles como el de las ropas andrajosas— pueden advertirse como típicos de los adeptos al Libre Espíritu uno y dos siglos más tarde.

Sea como fuere, hacia 1200, el culto del Libre Espíritu empezó a surgir como una herejía identificable en la cristiandad occidental.

Los amaurianos

Hacia principios del siglo XIII se elaboró la doctrina del Libre Espíritu dentro de un completo sistema teológico y filosófico. Esta elaboración fue obra de un grupo muy interesante, formado por hombres que habían estudiado en la mayor escuela de teología ortodoxa de la cristiandad occidental, la Universidad de París. La descripción más completa nos es facilitada por un cronista alemán, prior de la abadía de Heisterbach. «En la ciudad de París», escribe, «este manantial de todo saber y pozo de las divinas escrituras, la persuasión del demonio ha introducido una perversa comprensión en algunos hombres estudiosos». Su número era de cuarenta y todos eran clérigos: párrocos, capellanes, diáconos y acólitos de París y cercanías, así como de otras ciudades: Poitiers, Lorris, cerca de Orleans, Troyes. «Hombres grandes en conocimiento y sabiduría», se lamenta el mismo cronista, y la descripción parece justificada en lo principal: nueve de los cuarenta habían estudiado teología en París, siendo dos de ellos sexagenarios. Su dirigente fue un tal Guillermo, también clérigo y teólogo, pero conocido como *Aurifex* —esto ha hecho que se le considerara un orfebre, pero parece que se trataba de un alquimista filosófico. Estos hombres tenían la ambición de hacer despertar los dormidos poderes mágicos de la mente, generalmente simbolizados por el oro.

En parte por culpa de la indiscreción de Guillermo y en parte por el espionaje organizado por el obispo de París, estos herejes fueron identificados y detenidos. Interrogados en un sínodo bajo la presidencia del arzobispo de Sens, tres se retractaron y fueron condenados a

prisión perpetua mientras los restantes profesaron públicamente sus creencias heréticas y fueron quemados vivos. Ni siquiera en el mismo momento de la muerte dieron muestras de arrepentimiento. Los comentarios del cronista pueden hacernos revivir la atmósfera de este momento: «Cuando eran conducidos al suplicio se desató una tormenta tan furiosa que nadie pudo dudar de que el aire era agitado por los seres que habían seducido a estos hombres, ahora cercanos a la muerte, llevándolos a su gran error. Esta misma noche el hombre que había sido el dirigente llamó a la puerta de cierta mujer reclusa. Demasiado torpe confesó su error y declaró que era un importante ser infernal, condenado a los fuegos eternos.»

El maestro filósofo de estos sectarios había sido Amaury de Bène, un brillante profesor de lógica y teología en la universidad de París. Durante cierto tiempo, este hombre había gozado de gran prestigio y de la protección de la corte; numerosas personas eminentes, incluyendo al mismo Delfín, habían sido sus amigos, quedando impresionados por sus ideas. Pero al final, denunciado por enseñar doctrinas erróneas, fue condenado por el papa y obligado a hacer pública retractación. Esta experiencia quebró el espíritu de Amaury; cayó en cama muriendo poco después (en 1206 o 1207). Al descubrirse dos o tres años más tarde la existencia de la secta herética, el clero proclamó la responsabilidad de Amaury y llamó a los herejes «almaricanos» o «amaurianos». Ya antes de su ejecución empezó a circular un tratado *Contra Amaurianos*. Pocos años después, en 1215, Robert de Courçon, cardenal y legado papal al que se había confiado la preparación de los estatutos de la universidad, tuvo buen cuidado en prohibir todo estudio del «sumario de la doctrina del hereje Amaury». Y en el concilio lateranense del mismo año expresó su juicio en una bula: «Reprobamos y condenamos el muy perverso dogma del impío Amaury, cuya inteligencia fue tan cegada por el padre de la mentira que su doctrina ha de ser considerada no tanto herética como propia de un demente.» Al mismo tiempo que eran condenados a la hoguera los sectarios, los huesos de Amaury fueron exhumados y trasladados a tierra no consagrada.

Todo lo que sabemos con certeza de la doctrina de Amaury es que se trataba de un panteísmo místico muy influido por la tradición neoplatónica y en particular por la más notable exposición del neoplatonismo que se había hecho en Europa occidental, el *De divisione naturae* de Juan Escoto Erígena. Este libro, que ya tenía tres siglos y medio, nunca había sido condenado como herético; pero el uso que Amaury hizo de él condujo a que fuera condenado por el concilio de Sens en 1225. También empezó a sospecharse de los sumarios y comentarios árabes sobre Aristóteles que comenzaban a salir en traducción latina en la Universidad de París. El mismo sínodo que condenó a

los amaurianos condenó también estas obras y Robert de Courçon introdujo en los estatutos universitarios de 1215 precauciones contra el estudio de ellas. Resulta curioso el hecho de que en su primera aparición en Europa el magma intelectual que aportaría más tarde las pautas que definirían la filosofía medieval ortodoxa, fuera proscrito bajo la sospecha de haber inspirado a Amaury de Bène. Pero en todas estas especulaciones metafísicas, apenas podemos encontrar nada que explique la explosiva doctrina descubierta en 1209; y siempre quedará la duda sobre la medida en que Amaury fue realmente responsable de la doctrina de los amaurianos.

Amaury fue un filósofo profesional; los amaurianos, a pesar de toda su educación universitaria, tenían preocupaciones muy distintas. Eran *prophetae,* a los que no interesaban las ideas abstractas sino operar sobre las emociones turbulentas del laicado. De todos ellos puede decirse lo mismo que de los demás profetas: se impusieron como santos dotados de poderes milagrosos. «Exteriormente», hace notar uno de sus enemigos, «es decir, en apariencia y palabras, parecían piadosos»; sus enseñanzas fueron fácilmente aceptadas por esta razón. Además, igual que la mayoría de los predicadores «apostólicos», operaban en los grandes centros comerciales. Su primer baluarte parece ser que fue Troyes en Champagne, por aquel entonces la ciudad más importante en la ruta de Flandes a Lyon. En Troyes fue apresado y quemado un caballero que según parece había sido prosélito de los amaurianos; y en Lyon perduraron ecos de la herejía hasta 1225. Un espía que se introdujo en la secta se encontró peregrinando con cierto número de misioneros por todo el condado de Champagne —y Champagne, como Flandes, era una tierra en la que una serie de estrictos gobernantes había hecho posible, gracias a la paz que lograron imponer, un gran crecimiento de la población y el desarrollo del comercio y la industria. Existía una floreciente industria textil y también se intersectaban allí las rutas comerciales que iban del Mediterráneo a Alemania y de Flandes a Europa oriental y central; hacia el siglo XIII las grandes ferias de Champagne se habían convertido en los mayores centros comerciales. En esta región tan urbanizada y poblada los misioneros iban secretamente de reunión en reunión, entrando en trance y viendo visiones. Predicaban sobre textos de la Escritura dándoles una interpretación herética; de este modo, se nos dice, seducían a un gran sector del pueblo ingenuo. La secta también publicaba su literatura propia, indicada para uso del laicado. El sínodo de París condenó, junto con el esotérico Aristóteles, una serie de obras populares de teología, todas ellas redactadas en lengua vernácula.

Los amaurianos conservaban su panteísmo primigenio, pero dándole un contenido extraordinariamente emocional. El sínodo encontró que en ocasiones usaban el lenguaje del panteísmo, profesando que

«todas las cosas son una, porque todo lo que existe es Dios». Todavía más sorprendente es la conclusión que uno de los tres dirigentes deducía de esta proposición general: «Se atrevió a afirmar que, en cuanto a lo que él era, no podía ser consumido por el fuego, ni atormentado por la tortura, pues, dijo, en la medida en que existía, era Dios.» Podemos detectar el neoplatonismo; pero ciertamente tal fuerza en un hombre que puede ser sentenciado a muerte no puede derivarse de una mera especulación panteísta. Y de hecho su origen se encuentra en otra parte: en el misticismo del Libre Espíritu. Cuando los amaurianos decían que «cada uno de ellos era Cristo o el Espíritu Santo», querían decir lo mismo que Tanchelmo. Estaban convencidos de que se estaba repitiendo en cada uno de ellos lo que la teología cristiana considera como el milagro único de la encarnación.

Creían sin ninguna duda que la encarnación, tal y como había tenido lugar en Cristo, estaba siendo superada; pues estos *prophetae* franceses habían llegado a una interpretación de la historia que tenía sorprendentes semejanzas con la de Joaquín de Fiore —aunque ellos llegaban a conclusiones muy distintas y aunque, en aquella edad primitiva, era muy difícil que pudiesen conocer la doctrina encerrada en los manuscritos del abad calabrés. Como Joaquín, los amaurianos concebían la historia como dividida en tres etapas, correspondientes a las personas de la Trinidad; pero, a diferencia del abad, creían que cada época tenía su propia encarnación. Desde el principio del mundo hasta el nacimiento de Cristo el Padre había obrado solo; y se había encarnado en Abraham, y quizá en otros patriarcas del Antiguo Testamento. La época que comenzó con la natividad fue la del Hijo. Pero ahora estaba empezando la época del Espíritu Santo, que duraría hasta el fin de los tiempos. Esta época debía estar marcada por la última y más importante encarnación. Le correspondía encarnar al Espíritu y los amaurianos eran los primeros hombres en los que esto se había realizado; los primeros «Espirituales», como se llamaban a sí mismos.

Los amaurianos no pensaban que ellos serían los únicos dioses vivientes sobre la faz de la tierra, sino más bien que estaban destinados a conducir a toda la humanidad hacia la perfección. El Espíritu Santo hablaría a través de ellos a todo el mundo; y como resultado de sus manifestaciones la encarnación se haría cada vez más general, hasta convertirse pronto en universal. Bajo la guía de los «espirituales» el mundo estaba entrando en su época suprema, en la que todos los hombres serían, y se reconocerían, divinos. «Dentro de cinco años», anunciaban, «todos los hombres serán espirituales, de tal modo que podrán decir: 'Yo soy el Espíritu Santo' y 'Antes de que Abraham existiera, existo yo'; del mismo modo que Cristo pudo decir: 'Yo soy el hijo de Dios' y 'Antes de que Abraham fuera, yo existo'.» De todos modos, esto no significa que en la escatología amauriana el reino no

estuviera reservado a una minoría de santos. Las mentes de estos oscuros intelectuales estaban empapadas de las tradiciones y fantasías mesiánicas que eran comunes entre las masas. Guillermo el Orífice profetizó que, dentro de estos mismos años de transición, el mundo pasaría por una serie de catástrofes —los conocidos «dolores mesiánicos»— en las que la mayor parte de la humanidad iba a perecer: algunos exterminados por las guerras y hambres, otros tragados por los abismos de la tierra, otros consumidos por fuego del cielo; lo que quedaba claro era que sólo un «remanente salvador» podría sobrevivir para disfrutar los gozos de la divinidad. Además, entre los amaurianos, la fantasía de la época del Espíritu no eliminó, como no lo había hecho entre los joaquinistas alemanes, las antiguas fantasías centradas en el último emperador. Los cinco años de tribulación debían culminar en la destrucción del Anticristo y de sus huestes, que no eran otros que el papa y la Iglesia de Roma. Después, todos los reinos caerían bajo la dominación del rey de Francia —el rey reinante, Felipe Augusto, al principio, pero después el amigo y abogado de Amaury, el Delfín, quien jamás moriría, gobernando por siempre en la época del Espíritu. «Al rey de Francia le serían dadas doce hogazas», lo que quería decir (podemos suponer) que Luis VIII debía ser el segundo Cristo que —exactamente igual que Tanchelmo o el «maestro de Hungría»— presidiría un consejo privado o un colegio sagrado de doce, inspirado en los doce discípulos.

Se creyó —y probablemente con razón— que los amaurianos eran antinomistas místicos. El abad de San Víctor cerca de París —el monasterio que en aquel tiempo guiaba a toda la cristiandad occidental en la teoría y práctica de la mística— creyó necesario advertir a sus monjes en contra de los peligrosos resultados del misticismo aberrante, «para que esta ciudad, fuente de saber, no sea manchada por esta plaga». «Hay novedades profanas», exclamaba, «que están siendo introducidas por ciertos hombres discípulos de Epicuro y no de Cristo. Con el más peligroso engaño se esfuerzan secretamente en persuadir al pueblo de que los pecadores no serán castigados, diciendo que el pecado no significa nada, de modo que nadie será castigado por Dios a causa de sus pecados. Y si exteriormente, en apariencia y palabras, parecen piadosos, el valor de esta piedad queda negado interiormente, en sus pensamientos y en sus deseos secretos. Pero la suprema locura y la más impúdica falsedad es que estos hombres no temen vanagloriarse de decir que son Dios. ¡Qué ilimitada locura, qué abominable presunción, qué adulterio, qué concubinato, llamarse Dios una persona bajo el peso de la infamia, un vasallo de la iniquidad!». Y aquí, como de costumbre, la exaltación propia se expresaba sobre todo en una total promiscuidad: «cometen violaciones y adulterios y otros actos que dan placer al cuerpo. Y a las mujeres con las que pecan, y al

pueblo simple al que engañan, les prometen que los pecados no serán castigados.» Se trata de una protesta que se oirá una y otra vez, y con razón, durante los siglos venideros.

La sociología del Libre Espíritu

Todos los grandes movimientos heréticos de la alta Edad Media sólo pueden ser comprendidos en el contexto del culto a la pobreza voluntaria. Cuando a partir del siglo XII apareció una riqueza hasta entonces desconocida en Europa occidental, la mayor parte de los que podían se entregaron a disfrutar de las nuevas oportunidades de lujo y solaz. Pero nunca faltaron quienes vieron en los nuevos refinamientos otras tantas tentaciones del demonio, sintiéndose impulsados a renunciar a toda propiedad, poder y privilegio y descender a la pobreza de las masas. Y como el contraste entre riqueza y pobreza era mucho más acusado en las ciudades que en los feudos, fue precisamente en las ciudades donde la renuncia voluntaria adquirió un significado especial.

La preocupación por la renuncia no se limitó a una sola clase social. Algunas veces se encontró entre los comerciantes, que de todos eran los que mayores beneficios obtenían de las nuevas condiciones: los dos más famosos conversos a la pobreza voluntaria —Pedro Valdo, fundador de la secta herética de los valdenses, y san Francisco— provenían de esta clase. Los rangos inferiores del clero secular, reclutado entre los más humildes estratos de la sociedad, también resultaron perturbados. Muchos sacerdotes, en protesta contra la pompa y mundanidad de los grandes prelados, abandonaron sus parroquias para seguir una vida de absoluta pobreza. Muchos clérigos de órdenes menores —a menudo intelectuales de notable educación— sintieron una llamada similar. Y no puede dudarse que, del mismo modo que los campesinos y artesanos podían sumarse a una cruzada o a una procesión de flagelantes, también podían a veces cambiar su pobreza, que era inevitable, por una desposesión todavía más extrema que era voluntaria y, por consiguiente, considerada meritoria. En las descripciones contemporáneas de los pobres voluntarios encontramos muchas referencias a los tejedores; en el siglo XII estos hombres eran a menudo ascetas que en su búsqueda de la pobreza se habían convertido en obreros de una industria lo bastante desarrollada como para aceptar obreros eventuales; pero, a partir del siglo XIII, se encontraban entre ellos genuinos artesanos.

Los pobres voluntarios formaban una *intelligentsia* móvil e inquieta, cuyos miembros viajaban continuamente por las rutas comerciales de ciudad en ciudad, operando casi siempre secretamente, en-

contrando oyentes y seguidores entre los elementos desorientados y ansiosos de la sociedad urbana. Se consideraban a sí mismos como los únicos verdaderos imitadores de los apóstoles y de Cristo; llamaban «apostólico» a su modo de vida; y hasta mitad del siglo XII fue por esta razón, más que por cualquier doctrina teológica en especial, por lo que algunas veces fueron condenados como herejes. Pero, a partir de la segunda mitad del siglo XII estas multitudes de «santos mendigos» itinerantes de ambos sexos se mostraron dispuestas a asimilar todas y cada una de las doctrinas heréticas existentes. Muchos se hicieron cátaros, valdenses o joaquinistas; mientras que otros se hicieron adeptos y propagadores de la herejía del Libre Espíritu. Ya hacia 1230, en el antiguo dominio tanchelmiano de Amberes, un tal Willem Cornelius se demostró con qué facilidad se combinaban el antinomismo, característico de esta herejía, con el culto a la pobreza voluntaria, o no tan voluntaria. Este hombre, que había abandonado un beneficio eclesiástico para seguir la vida «apostólica», declaraba que mientras los monjes serían condenados por no observar la perfecta pobreza, esta última, bien observada, borraba todo pecado; de lo cual se seguía que los pobres podrían, por ejemplo, fornicar sin pecado —y del mismo Cornelius se dice que estuvo «totalmente entregado al placer». Veintidós años más tarde las autoridades eclesiásticas todavía se esforzaban en extirpar estas ideas del populacho de Amberes. Por aquel tiempo la gente del pueblo pretendía que todos los ricos, al estar corrompidos por *Avaritia*, estaban infaliblemente condenados; que incluso la posesión de una muda de ropa era un obstáculo para la salvación; que invitar a un rico a comer era pecado grave; que era justo quitar a los ricos para dar a los pobres, y que los pobres, por su parte, se encontraban necesariamente en estado de gracia que ningún pecado carnal podía menoscabar.

A principios del siglo XIII se fundaron las grandes órdenes mendicantes, franciscana y dominica, y empezaron a hacer, con el beneplácito de la Iglesia, lo mismo que los herejes «apostólicos» estaban haciendo en oposición a ella. Una minoría escogida entró en estas órdenes como predicadores errantes; viviendo en la pobreza y practicando todo tipo de abnegación personal, ganaron pronto la devoción de las masas urbanas. Al mismo tiempo, gran número de ciudadanos se adhirió a las Ordenes Terciarias Franciscana y Dominica, y, aunque vivían en la sociedad como laicos rivalizaban con los frailes regulares en ascetismo. Al aprobar las órdenes mendicantes, la Iglesia pudo durante un tiempo controlar y utilizar las energías emocionales que habían estado amenazando su seguridad; pero hacia mediados de este siglo este sistema de canalización se fue haciendo insuficiente. Las órdenes perdieron mucho de su primitivo ardor, su ascetismo se hizo menos radical, y su prestigio decayó proporcionalmente; y una vez más la Iglesia se en-

contró confrontada con grupos autónomos de pobres voluntarios. En Europa meridional diversos grupos extremadamente ascéticos se separaron del cuerpo principal de franciscanos, oponiéndose a la Iglesia; el norte de Italia y el sur de Francia, donde los cátaros habían florecido antiguamente, se convirtieron en hogar de los franciscanos «espirituales» y de los *fraticelli*. Por su parte, Europa septentrional contempló un gran renacimiento del Libre Espíritu.

La herejía del Libre Espíritu, después de haber estado reprimida durante medio siglo, empezó a extenderse rápidamente de nuevo hacia fines del siglo XIII. Posteriormente, y hasta el fin de la Edad Media, fue divulgada por hombres comúnmente llamados «begardos» y que constituían un contrapunto laico de las órdenes mendicantes. También ellos eran mendicantes —y es muy probable que las palabras inglesas «beg» y «beggar» («mendigar» y «mendigo») deriven de su nombre. Frecuentaban las ciudades deambulando por las calles en grupos ruidosos, orando por las almas y elevando su característico grito limosnero: «¡Pan, por el amor de Dios!» Llevaban hábitos muy parecidos a los de los frailes, aunque dispuestos de manera que diferían de éstos en ciertos detalles. Algunas veces el hábito era rojo, y podía estar abierto desde la cintura hasta abajo; para acentuar la profesión de pobreza la capucha era pequeña y cubierta de remiendos. Los «begardos» fueron una mal definida e inquieta fraternidad; vagaban por el mundo, se nos dice, como monjes errantes. Al menor disturbio desaparecían sin dejar rastro, dividiéndose en pequeños grupos, emigrando de montaña a montaña como extrañas aves. Estos autodenominados «mendigos santos» estaban llenos de desprecio hacia los monjes y frailes relajados, se enorgullecían de interrumpir las ceremonias religiosas y no soportaban la disciplina eclesiástica. Predicaban frenéticamente, sin autorización pero con mucho éxito popular. No tenían en común ninguna doctrina herética particular, pero hacia principios del siglo XIV las autoridades eclesiásticas advirtieron que entre ellos existía cierto número de misioneros del Libre Espíritu.

Superficialmente los herejes «begardos», o (como vinieron a llamarse en el siglo XIV) la Fraternidad del Espíritu Libre, no parecían menos ascéticos que los herejes «apostólicos» de las generaciones anteriores. Algunos se instalaron cerca de las ciudades como ermitaños, viviendo de las ofrendas que sus admiradores les traían. Al menos en un caso, en Colonia, una comunidad de «begardos» herejes ocupaban un «refugio de pobreza voluntaria», viviendo de las limosnas que recibían en las calles. Con mayor frecuencia esta gente llevó la misma vida errante, pobre y sin hogar de los demás «begardos». Algunos no tenían ningún refugio fijo, no llevaban nada consigo, se negaban a entrar en las casas, comiendo en las calles lo primero que se les diera. Y —como en los restantes «pobres voluntarios»— se trataba de gente de muy variado

origen social. Había hermanos del Espíritu Libre que eran de extracción artesana, pero otros provenían de prósperas y distinguidas familias y algunos, todavía —como en todos los movimientos mesiánicos—, procedían de los estratos menos privilegiados de la *intelligentsia:* antiguos monjes, sacerdotes y clérigos de órdenes menores. Pero parece ser que todos ellos fueron instruidos y bien dotados para la elocuencia: nos encontramos con que el clero que debía combatirlos desmayaba ante las sutilezas y elocuencia de sus enseñanzas y ante la habilidad con que manejaban abstrusos conceptos teológicos.

Como cualquier otro *propheta,* un adepto del Espíritu Libre debía ser ascendiente a su reputación de ascetismo —considerado como garantía de poderes milagrosos— y en parte también a sus dotes personales de convicción y presencia personal. Ahora bien, los seguidores que conseguía eran diferentes de los adherentes a otros profetas. No se dirigían a los pobres desarraigados y desorientados sino a otra gente que tenía otras razones, aunque menos importantes, para sentirse desorientada y frustrada: las mujeres, particularmente las solteras y las viudas de los estratos superiores de la sociedad urbana. Debido en parte a las perpetuas guerras y luchas, y en parte al celibato de la gran parte de la población masculina que constituía el clero secular y regular, el número de mujeres siempre excedió en mucho el número de posibles maridos. En las clases campesina y artesana, las solteras y viudas fueron absorbidas por la agricultura y la industria; en la aristocracia podían elegir hacerse monjas. Pero para las mujeres nacidas en las prósperas familias de comerciantes la sociedad medieval no ofrecía otra salida reconocida que el matrimonio. No puede sorprendernos que las solteras y viudas de esta clase —sin necesidad de trabajar, sin deberes hogareños que cumplir, sin ocupar ningún estado definido y sin disfrutar de ninguna estima social— a menudo esperasen tan intensamente como los mismos pobres algún salvador, algún hombre santo con cuya ayuda obtuvieran una superioridad tan absoluta como su actual humillación.

Mujeres en esta situación desempeñaron siempre un papel importante en el movimiento herético del Espíritu Libre. Se nos dice que ya los amaurianos trabajaban como directores espirituales no autorizados en «las casas de las viudas». Al ser arrestados, también fue conducido a París para el interrogatorio gran número de seguidoras femeninas a las que habían «corrompido y engañado». En generaciones sucesivas, y hasta finales de la Edad Media, el movimiento debió mucho a las mujeres conocidas como beguinas —mujeres de las ciudades, y a menudo de familias pudientes, que se dedicaban a la vida religiosa aunque seguían viviendo en el mundo. Durante el siglo XIII las beguinas se multiplicaron en la región que actualmente ocupa Bélgica, en el norte de Francia, en el valle del Rhin —Colonia contaba con doscientas be-

guinas—, en Baviera y en ciudades de Alemania central tales como Magdeburgo. Como signo de su estado, estas mujeres adoptaron un vestido religioso —una túnica de lana gris o blanca con capucha y velo; pero no tenían un modo único de vida. La vida de algunas de ellas, salvo una orientación religiosa general, difería muy poco de las de otras mujeres; vivían con sus familias, o disfrutaban de rentas propias, o bien se sostenían con su trabajo. Algunas vivían como mendigos errantes: copia exacta femenina de los «begardos». La mayor parte de las beguinas, sin embargo, se constituyeron en comunidades religiosas no oficiales, viviendo juntas en una casa o grupo de casas.

Este difundido movimiento de mujeres presenta a la Iglesia el mismo problema que el movimiento «apostólico» de los hombres. Ya en la segunda mitad del siglo XIII las beguinas mendicantes que pedían, ya fuera para sí o para su comunidad, despertaron las sospechas de las autoridades eclesiásticas. Fueron condenadas junto con los «begardos» en el concilio de See de Mainz en 1259; repitiéndose la condena en 1310. Estos concilios excomulgaban a los «mendigos santos» que en comportamiento y vestido se distinguían de los demás cristianos, y ordenaban que si se negaban a la enmienda debían ser expulsados de todas las parroquias. Al mismo tiempo empezó a discutirse la ortodoxia de las beguinas. En el valle del Rhin se prohibió a los monjes que hablaran con una beguina a no ser en la iglesia o en presencia de testigos; si un monje entraba en una casa de beguinas podía ser castigado con la excomunión. Los informes sobre abusos en la Iglesia presentados para la preparación del concilio ecuménico de Lyon en 1274 incluían diversas quejas en contra de las beguinas. Un franciscano de Tournai informó que, aunque no estaban preparadas en teología, las beguinas se deleitaban en nuevas y sutilísimas ideas. Habían traducido las Escrituras al francés e interpretado sus misterios, sobre los que hablaban de forma irreverente en sus reuniones y en las calles. Las Biblias vernáculas, llenas de errores y herejías, estaban a disposición del público en París. Un obispo del oriente de Alemania se quejaba de que estas mujeres eran perezosas charlatanas vagabundas que se negaban a obedecer a los hombres bajo el pretexto de que Dios era mejor servido en la libertad.

Las beguinas no tenían positivas intenciones heréticas pero sí un apasionado deseo de formas más intensas de experiencia mística. Este deseo era compartido, sin duda, por muchas monjas; la única diferencia estaba en que las beguinas estaban sometidas a tentaciones contra las que las monjas estaban generalmente protegidas. A las beguinas les faltaba la disciplina de una orden regular; y al mismo tiempo no recibían adecuada supervisión de parte del clero secular, que mostraba muy poca simpatía por esta nueva y osada forma de religiosidad. Es cierto que los frailes estaban mejor preparados para encauzar las energías emocionales de estas mujeres de modo que fueran útiles y no per-

judicaran a la Iglesia; y en la primera mitad del siglo XIV casi todas las beguinas se afiliaron a las Ordenes Terciarias Franciscana y Dominica. Pero los frailes nunca consiguieron dominar con mano firme el movimiento. Precisamente entre las beguinas más ascéticas hubo algunas que no admitieron como directores espirituales a frailes sino a hermanos del Espíritu Libre.

Hacia 1320 la persecución había hecho que el movimiento del Espíritu Libre tuviera que ocultarse; a partir de este momento, los «begardos» heréticos dejaron de mendigar y confiaron más en una conspiración que podían desarrollar junto con algunas de las comunidades beguinas. Cuando un misionero del Espíritu Libre se dirigía a una de estas comunidades era inmediatamente recibido, protegido y alimentado. Bajo voto secreto se enviaba la noticia a otras comunidades bien dispuestas, informándolas de que había llegado y estaba esperando en el refugio el «ángel de la palabra divina». Desde todas partes acudían las beguinas para oír al santo. El «begardo» empezaba a predicar su doctrina mística, acuñada en frases muy elaboradas: «palabras increíblemente sutiles», dice un cronista, «tan sublimes, espirituales y metafísicas como puede expresar la lengua alemana». Las beguinas, en estado de trance, le declararían «un hombre que tenía gran parecido con Dios y gran trato con él». De este modo y en este ambiente se conservó y desarrolló esta doctrina. El Milenio del Espíritu Libre se había convertido en un imperio in isible, conservado por relaciones emocionales —que ciertamente y a menudo eran eróticas— entre hombres y mujeres.

Capítulo 9
UNA ELITE DE SUPERHOMBRES AMORALES (II)

La propagación del movimiento

A partir del tiempo de los amaurianos y de Willem Cornelius es posible seguir la propagación de la herejía del Espíritu Libre en vastas regiones de Europa.

Parece ser que hacia 1215 había seguidores del Espíritu Libre en la región del alto Rhin y que algunos fueron quemados vivos en Estrasburgo. En 1240 el famoso sabio Alberto Magno encontró adeptos en Colonia, y tenemos noticia de que también operaban en la diócesis de Trier en 1270. En 1307 un sínodo provincial de Colonia, convocado por el arzobispo con este fin, intentó limpiar la ciudad de los «begardos» y beguinas mendicantes que enseñaban la doctrina del Espíritu Libre. Estos esfuerzos no tuvieron éxito y los franciscanos de Colonia todavía tuvieron motivos para considerar a estos herejes como peligrosos rivales. Entre tanto el Espíritu Libre se iba propagando profundamente en territorio alemán. Hacia 1270 dos «begardos» con túnicas rojas llevaban propaganda secreta por la región cercana a Nördlingen, en Baviera, que en aquel tiempo no era un remoto distrito dado que se encontraba en la ruta de Brenner y en la que iba desde Francia hacia el este. Algunos de los hombres y mujeres convertidos por estos hombres fueron detenidos e interrogados, y los artículos heréticos que profesaban someti-

dos a Alberto Magno para su estudio y refutación. Pero la herejía había encontrado un nuevo hogar e iba a florecer durante largo tiempo en las ciudades de Baviera.

Hacia principios del siglo XIV encontró también un hogar en el centro de Francia, pues una culta beguina de Hainaut, llamada Marguerite Porete, la fue propagando en las diócesis de Cambrai, Châlons y París. Escribió también una obra de teología, el *Mirouer des simples ames*, ahora redescubierto por la profesora Guarnieri. En su tiempo este libro fue condenado por el obispo de Cambrai y quemado públicamente en Valenciennes; pero Marguerite publicó otra copia y, a pesar de diversas amonestaciones, siguió enseñándolo a los «'begardos' y al pueblo sencillo». Llevó una vida vagabunda y pobre, acompañada de un «begardo» que creía había sido nombrado por Dios como «ángel guardián» de la pobre voluntaria. Al fin ambos cayeron en manos de la Inquisición en París. Durante dieciocho meses de prisión, Marguerite se negó terminantemente a comprar su absolución retractándose. En 1310 su libro fue condenado por una comisión de teólogos, siendo ella excomulgada y condenada a morir en la hoguera. Parece ser que esta mujer tuvo muchos seguidores, pues, pocos meses después de su muerte, Clemente V ordenaba a la Inquisición que procediera en Langues con el máximo rigor en contra de los herejes que se multiplicaban tan rápidamente que se estaban convirtiendo en un grave peligro para su fe. Su libro llegó a aser introducido en Inglaterra por uno de los miembros del séquito de Felipa de Hainaut cuando ésta llegó como prometida de Eduardo III en 1327 —una prueba más del influjo que el Espíritu Libre ejerció en los estratos superiores de la sociedad.

Por el mismo tiempo en que Marguerite fue ejecutada, el Espíritu Libre causaba serias preocupaciones a la Iglesia. El concilio ecuménico celebrado bajo Clemente V en Vienne sur Rhône, en 1311-1312, hizo un largo y cuidadoso estudio de los «errores de los 'begardos'»; una de las principales fuentes fue, como sabemos ahora, el *Mirouer des simples ames*, de Marguerite. En la bula *Ad nostrum* fue analizada y condenada la doctrina del Espíritu Libre; obispos e inquisidores recibieron instrucciones de observar la vida y comportamiento de «begardos» y beguinas y de proceder contra todos aquellos que sostuvieran puntos de vista no ortodoxos. Estas instrucciones se completaron por una bula ulterior, *Cum de quibusdam*, la cual pretendía asegurar que en el futuro todas las beguinas vivieran en comunidades bajo la supervisión conveniente de la Iglesia. Pero la instrucción era muy confusa y uno de sus efectos fue el de comenzar una persecución de comunidades beguinas que eran completamente pacíficas y ortodoxas. No mucho antes, el mismo papa intentó, en vano, proteger a muchas mujeres virtuosas que vivían en las ciudades del Rhin y que pagaban las consecuencias de las transgresiones de los hermanos del Espíritu Libre.

Confusión y persecución iban a continuar durante más de un siglo.

«Begardos» y beguinas que realmente eran hermanos del Espíritu Libre también fueron perseguidos. En 1317 el obispo de Estrasburgo, después de recibir muchas quejas sobre la existencia de la herejía en su diócesis, creó una comisión de investigación, pudiendo pronto enviar una carta pastoral basada en sus hallazgos a su clero. Se prohibía a los «hermanitos y hermanitas del Espíritu Libre» —vulgarmente conocidos como «'begardos' y 'hermanas' de pan por el amor de Dios»—, so pena de excomunión, que llevaran sus vestiduras peculiares; igualmente se prohibía al pueblo bajo pena de excomunión que dieran limosnas a los así vestidos. Se declaraban confiscadas en favor de los pobres aquellas casas en las que se tuvieran reuniones heréticas. Debía entregarse toda la literatura herética y ser abandonado el grito limosnero de «pan por el amor de Dios». El obispo hizo todo lo posible para asegurar que estas instrucciones se llevaran a buen término. Visitó su diócesis y, al encontrar en todas partes signos de herejía, organizó la primera Inquisición Episcopal regular en suelo alemán. Algunos «begardos» herejes huyeron a las diócesis cercanas, siendo incluso allí perseguidos por el obispo de Estrasburgo. Escribió a sus colegas de See de Mainz previniéndoles del peligro que amenazaba a sus diócesis y urgiéndoles para que siguieran su propio ejemplo. De todos modos, no se trataba de un fanático, ya que también escribió al papa en favor de aquellas beguinas que estaban siendo injustamente perseguidas.

El siguiente ataque contra los hermanos del Espíritu Libre se realizó de su dominio tradicional, Colonia. Su antiguo enemigo, el arzobispo —el mismo que había convocado el sínodo provincial de 1307—, reunió otro en 1322 para poner fin a la incesante propaganda herética. Para esta fecha el movimiento ya se había convertido en clandestino. Los herejes de Colonia encontraron un gran jefe en la persona de un cierto Walter, oriundo de Holanda, quien ya había actuado como misionero en Mainz. Este hombre era un predicador de gran elocuencia y poder de persuasión que escribió diversos folletos en alemán que circulaban secretamente entre sus seguidores. Finalmente fue apresado y, después de negarse bajo las más crueles torturas a traicionar a sus asociados o a renegar de su doctrina, fue quemado. Según una de las fuentes, Walter era un sacerdote apóstata y cabeza de un numeroso grupo que fue capturado gracias a un ardid en 1325 o 1327. Se dice que en esta ocasión fueron ejecutados casi cincuenta hermanos del Espíritu Libre, algunos en la hoguera, siendo otros arrojados al Rhin.

A pesar de todas las persecuciones, el Espíritu Libre perduró en Colonia y en el Rhin. En 1355 se encontró una comunidad de «begardos» herejes que había estado viviendo durante más de treinta años en una casa de pobreza voluntaria. En 1339 fueron apresados en Constan-

za tres «begardos» herejes que habían pasado su vida iniciando a las mujeres en la ciencia del Espíritu Libre. En 1353 el papa Inocencio VI estaba tan alarmado por la actividad renovada de los «begardos» herejes que nombró al primer inquisidor papal de Alemania, ordenando a las autoridades civiles que ayudasen a este hombre y pusieran las prisiones a su disposición. En 1356 un adepto, que había ido de Baviera hasta el valle del Rhin, fue arrestado por enseñar el Espíritu Libre y quemado vivo en Speyer. Un año más tarde el arzobispo de Colonia se quejaba nuevamente de que los herejes eran tan numerosos que iban a contaminar todo su rebaño. En la última década del siglo un importante heresiarca, Nicolás de Basle, ganó partidarios en casi todo el recorrido del Rhin desde Constanza hasta Colonia. Sus seguidores fueron quemados en Heidelberg y Colonia; y él mismo, después de desbaratar varias veces los esfuerzos de los inquisidores para declararlo culpable, fue apresado y quemado en Viena. Pero el Espíritu Libre sobrevivió en el Rhin. Un adepto fue quemado en Mainz en 1458; y, en los últimos años del siglo, el escritor satírico Sebastián Brant escribía aún sobre la herejía como si se tratara de un fenómeno familiar.

También en Baviera la herejía, que había aparecido por vez primera en 1270, tuvo una larga historia. Parece ser que hacia 1330 se había difundido por Baviera alcanzando las fronteras del reino de Bohemia y del ducado de Austria. Hacia mediados de siglo, los misioneros del Espíritu Libre eran muy activos entre las comunidades bávaras de beguinas. En 1342 se descubrió en la diócesis de Würzburg una asociación secreta de «begardos» herejes. En 1377 un sínodo de Regensburg encontraba motivos todavía para quejarse de la fuerza que tenían algunas creencias relacionadas con el Espíritu Libre; y cuatro años más tarde un hermano del Espíritu Libre era capturado y juzgado en la diócesis vecina de Eichstätt. Hacia 1400 un inquisidor informaba acerca de algunos hermanos del Espíritu Libre que vivían en una comunidad de pobreza voluntaria en Cham, cerca de Regensburg. Parece ser que el Espíritu Libre pervivió durante todo el siglo XV en Baviera: hacia mediados de siglo un sínodo de Würzburg repetía las antiguas prohibiciones respecto a los predicadores «begardos» errantes y el obispo de Eichstätt condenaba con la excomunión a todos los «begardos» herejes, comúnmente llamados «de la pobreza voluntaria», que aún seguían deambulando y pidiendo limosna por el país. Tales prohibiciones se fueron siguiendo hasta finales de siglo.

Nos son desconocidos los motivos por los que el Espíritu Libre se encaminó hacia el Este a través de los territorios del imperio, pero en 1322 fue descubierta una comunidad herética de beguinas muy al Este, en Schweidnitz, Silesia. Estas mujeres vivían en una casa de pobreza voluntaria muy semejante a la casa de hombres encontrada en Colonia tres años más tarde y que —al igual que ésta— tenía unos treinta

años de antigüedad. La casa de Schweidnitz era sólo una de las varias que formaban una organización clandestina; gracias a los «begardos» herejes que pasaban por estas partes estaba en contacto con grupos similares ubicados en lugares tan lejanos como Breslau, Praga, Erfurt, Leipzig y Mainz. En Alemania central la región comprendida entre Erfurt y Magdeburgo se convirtió en un importante centro del Espíritu Libre. Las beguinas fueron conocidas allí tan pronto como en las demás partes —en 1235 la más conocida de las beguinas, Matilde Magdeburgo, ingresó en su comunidad— y los «begardos» errantes ya habían atraído la atención del sínodo de Magdeburgo en 1261. En el libro que sobre sus propias experiencias místicas escribió Matilde entre 1265 y 1277, se expresan algunas advertencias en contra del Espíritu Libre. Pero los datos son escasos; y la primera evidencia segura de Espíritu Libre en Alemania central dató sólo de 1335, cuando un escribano seducido por la doctrina del Espíritu Libre fue arrestado y, después de negarse a la apelación por lunático, quemado en Erfurt. Al año siguiente fueron arrestadas en Magdeburgo tres beguinas «del alto Espíritu»; pero habiéndose retractado fueron puestas en libertad.

En la segunda mitad del siglo XIV los hermanos del Espíritu Libre de Alemania central estaban muy íntimamente asociados con la secta flagelante fundada por Konrad Schmid, apoyándose las dos sectas tan efectivamente que la región empezó a ser considerada por las autoridades como el más peligroso refugio de la herejía en territorio alemán. Hacia 1370, cuando se produjo una tregua en la continua lucha entre el papa y el emperador, Walter Kerlinger, capellán y amigo del emperador Carlos IV, fue nombrado por Urbano V inquisidor de Alemania, concediéndole el emperador grandes privilegios. Este hombre concentró sus esfuerzos en Alemania central. En 1368 presidió en Erfurt el juicio contra un dirigente de los hermanos del Espíritu Libre y poco después ejecutó a un grupo de más de cuarenta herejes, hombres y mujeres, en Nordhausen; parece que entres los que quemó se encontraba Konrad Schmid. Muy pronto Erfurt y Magdeburgo se vieron limpios de «begardos» y beguinas herejes. Pero cuando el emperador anunció que Kerlinger había exterminado toda la herejía en Alemania central estaba siendo excesivamente optimista. Como hemos visto, una secta flagelante clandestina perduró allí durante cien años más; y apenas puede ser una coincidencia el hecho de que en 1551 fuera descubierta una secta llamada «Amigos de Sangre», que mostraba todos los rasgos esenciales del Espíritu Libre, a unas treinta millas de Erfurt.

En 1372 el sucesor de Urbano, Gregorio XI, observó que los herejes que habían huido de Alemania central buscaban refugio en el valle del Rhin, en los Países Bajos y en el extremo norte de Alemania. El papa insistió cerca del emperador para que éste hiciera todo lo posible a fin de que las autoridades civiles de esas regiones colaboraran con los

inquisidores en la captura de los fugitivos. Parece ser que el Espíritu Libre logró alcanzar el norte de Alemania hacia finales del siglo XIV. Hacia 1402 fueron quemados en las ciudades hanseáticas Lübeck y Wismar dos «apóstoles». Aunque no conocemos nada más acerca de los hermanos del Espíritu Libre en las ciudades bálticas —quizá porque realmente fueron pocos, o porque la Inquisición no les persiguió hasta tan lejos—, es cierto que en los Países Bajos siguieron siendo numerosos. A finales del siglo XIV Holanda fue considerada, junto con Brabante y el valle del Rhin, una región en la que la herejía había echado profundas raíces. Cuando el predicador Gerhard Groot fundó la comunidad religiosa, pero no monástica, de los Hermanos de la Vida Común —a la que Tomás de Kempis debía dar tanto brillo—, uno de sus objetivos principales fue el de dar una salida, dentro de los límites de la ortodoxia, a las necesidades que habían estado buscando las comunidades heréticas del Espíritu Libre.

En Brabante, el famoso místico Ruusbroec «el Admirable» descubrió a muchos hermanos del Espíritu Libre. Una mujer llamada Heilwijch Blomart (más conocida como Bloemardinne), hija de un rico comerciante, tuvo un gran prestigio en Bruselas como santa viviente. Parece que sus seguidores provenían tanto de los más elevados círculos de la aristocracia como del pueblo llano. Se dice que cuando murió, en 1335, la silla de plata en que solía sentarse fue aceptada como legado por una duquesa, mientras muchedumbres de lisiados acudían a tocar su cuerpo con la esperanza de lograr una curación milagrosa. Bloemardinne enseñó un cierto tipo de doctrina mística que, aunque no llegó a ser una manifestación del Espíritu Libre, fue convertida en ella por sus discípulos después de su muerte. La lucha contra esta gente inspiró los primeros escritos de Ruusbroec, entre 1335 y 1340, especialmente su obra maestra, *El matrimonio espiritual*. Siguió atacando a los hermanos del Espíritu Libre en todos sus libros hasta su muerte en 1381, acaecida a la edad de ochenta y ocho años. Los informes sobre los místicos heréticos dados por este místico se cuentan entre los más detallados y penetrantes de que disponemos.

Bruselas continuó abrigando a la Fraternidad del Espíritu Libre. En 1410 el obispo de Cambrai nombró dos inquisidores para que exterminaran lo que todavía era llamado la «herejía de Bloemardinne»; pero los inquisidores se encontraron desarmados ante el entusiasmo popular. La gente les seguía mofándose de ellos con cantos burlescos, y sufrieron diversos atentados contra sus vidas. A pesar de todo consiguieron descubrir un especial grupo herético; y en 1411 el obispo examinaba a un monje llamado Guillermo de Hildernissen como sospechoso de ser uno de sus jefes. Se trataba de un hombre de noble cuna que había hecho una magnífica carrera como profesor de teología en el valle del Rhin y en los Países Bajos y había sido dos veces prior

de un convento. No quedó claro el grado de complicidad y fue sentenciado sólo a varios años de penitencia y reclusión. La investigación reveló la existencia de una comunidad secreta que se llamaba *Homines intelligentiae*; siendo la «*intelligentia*», en la terminología mística medieval, la más elevada facultad del alma, que hace posible el éxtasis místico. La comunidad había sido fundada como resultado de una revelación experimentada por un cierto Aegidius de Leeuwe, o Sanghers (latinizado como Cantor), un laico descendiente de una distinguida familia flamenca y que ya había muerto cuando se llevó a cabo la investigación. Los *Homines intelligentiae* incluían un cierto número de mujeres; y resulta interesante saber que Guillermo tuvo que hacer una retractación pública en el distrito de Bruselas habitado por las beguinas.

Las actividades de los hermanos del Espíritu Libre en los Países Bajos no pueden separarse de sus actividades en el valle del Rhin: como hemos visto, los «begardos» pasaban de un lugar a otro en toda esta región. Lo mismo sucedió entre los Países Bajos y el norte de Francia; y en 1365 el papa Urbano V creyó necesario intervenir en las actividades de los «begardos» franceses. Obispos e inquisidores fueron avisados de que estos hombres todavía diseminaban, bajo una máscara de santidad, sus errores entre el pueblo, y el obispo de París recibió instrucciones formales acerca del modo de vida de los «begardos» y de los lugares donde podían ser encontrados. En 1372 fueron apresados en París algunos herejes, hombres y mujeres, que se denominaban a sí mismos «la Sociedad de los Pobres», pero que eran más conocidos por el obsceno apodo de turlupins. Su dirigente también era una mujer, Jeanne Dabenton, quien fue quemada; también lo fue el cuerpo de su asistente masculino, que había muerto en la prisión, así como los escritos y vestiduras de sus seguidores. Nada sabemos de las enseñanzas de ese grupo, pero el nombre de turlupin normalmente sólo era dado a los hermanos del Espíritu Libre. El Espíritu Libre estaba ciertamente atrayendo la atención en el norte de Francia hacia finales del siglo XIV y comienzos del XV. Charlier de Gerson, canciller de la universidad de París, estaba muy bien calificado para juzgar, ya que combinaba una gran inteligencia y una amplia experiencia con una ardiente simpatía hacia el misticismo. En una serie completa de obras, escritas entre 1395 y 1425, Gerson considera y condena el falso misticismo de los turlupins, «begardos» y beguinas que defendían la herejía del «espíritu de libertad». Las creencias y vestidos que atribuye a los herejes franceses no pueden distinguirse de los de sus colegas alemanes. Fue precisamente una banda de cuarenta entusiastas de Lille y de Tournai la que en 1418 llevó la doctrina del Espíritu Libre a través de toda Europa para introducirla en Bohemia a principios de la revolución y guerra civil —con consecuencias que serán estudiadas en un capítulo posterior.

Un siglo más tarde, en medio de la tormenta de la Reforma, los Países Bajos y el norte de Francia vieron la propagación de una doctrina que fue llamada «libertad espiritual», pero que en todos sus puntos esenciales era todavía la antigua doctrina del Espíritu Libre —doctrina que resultaba tan antipática a los protestantes como a sus oponentes católicos. En 1525 un joven pizarrero analfabeto de Amberes llamado Loy Pruystinck, quien había encontrado un grupo de seguidores entre artesanos y aprendices tejedores y calceteros, envió una pareja de emisarios a Wittenberg para que se entrevistaran con Martín Lutero. Era el mismo año en el que la guerra de los campesinos estaba resquebrajando la estructura de la sociedad alemana y en el que el mismo Lutero combatía al *propheta* milenarista de los campesinos, Thomas Müntzer. Lutero quedó tan admirado y molesto con sus visitantes que envió una carta al partido luterano de Amberes previniéndoles en contra del falso profeta que había entre ellos. Pero, si la advertencia de Lutero y la Inquisición católica juntas impidieron el crecimiento del movimiento, no pudieron evitarlo permanentemente. Un severo brote de peste en Amberes el año 1520 proporcionó muchos nuevos discípulos. Se dice que el prestigio de Pruystinck entre los pobres era tan grande que se arrodillaban cuando éste se aproximaba; la secta incluía además a muchos de los proscritos de la sociedad: ladrones, prostitutas y mendigos. Pero también contribuían económicamente algunos ricos comerciantes entre los que se contaba el joyero del rey francés Francisco I. Todas estas gentes, por muy distinta que fuera su condición social, debían fraternizar entre ellos y abrazarse en público. El mismo Pruystinck, a fin de sombolizar al mismo tiempo su vocación de pobreza y su pretensión a una dignidad suprema, vestía túnicas rotas y harapientas pero sujetas con alhajas. La secta se propagó ampliamente no sólo en Amberes, sino también en Brabante y Flandes, precisamente cuando, en 1544, las autoridades civiles se preparaban para aplastarla. Al fin Pruystinck fue quemado a fuego lento hasta morir y cinco de sus discípulos fueron decapitados, mientras que otros conseguían huir a Inglaterra.

Lo poco que conocemos de la doctrina de Pruystinck apenas confirma los cargos de antinomismo que se hicieron contra él y contra sus seguidores. En cambio, la secta de los quintinistas parece que heredó todo el anarquismo de la Fraternidad del Espíritu Libre medieval. La vida del sastre Quintín, que fue quien la fundó, se extiende casi exactamente durante el mismo período que la de Pruystinck. Quintín era oriundo de Hainaut y se le empezó a conocer en Lille en 1525; una década más tarde se dirigió a París con otro sastre y un sacerdote apóstata. Calvino encontró en París a estos «quintinistas» o «libertinos espirituales», como les denominó, trabajando entre los miembros de la religión reformada. Se enfrentó con ellos en una disputa pública y en 1539 los denunció en la versión revisada de su *Institución de la reli-*

gión cristiana. Entre tanto el reformador alemán Bucer, habiendo encontrado a los libertinos espirituales en Estrasburgo y después de observar su propaganda clandestina, escribió a la reina Margarita de Navarra —que estaba muy favorablemente interesada por el misticismo— previniéndola para que no se dejara engatusar por esta gente. El aviso llegó a tiempo, pues en 1543 Quintín y tres de sus compañeros habían conseguido encontrar empleo como servidores en el séquito de la reina, que les aceptó como místicos cristianos. Dos años más tarde el mismo Calvino escribió a Margarita para ilustrarla acerca de la verdadera naturaleza de sus *protégés;* parece que finalmente Quintín fue expulsado de la corte, pues en 1547 estaba de nuevo en su patria. Como consecuencia de haber intentado seducir a cierto número de damas respetables de Tournai, fue descubierto, juzgado y quemado.

Entre tanto la propaganda que Quintín y sus discípulos habían llevado a cabo por medio de la predicación clandestina y de folletos convirtió a muchos en Tournai y Valenciennes (Calvino calcula su número en diez mil). Para contrarrestar estas actividades, la comunidad protestante francesa de Estrasburgo envió a uno de sus ministros a Tournai, pero éste fue apresado por las autoridades católicas y quemado. Más eficaz fue la polémica que Calvino continuó sosteniendo contra la secta. En 1545 publicó su tratado *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment Spirituels**; y cuando en 1550 un antiguo franciscano escribió en defensa de la secta y de su fe, tanto Calvino como su colaborador Farel escribieron tratados refutándolo. Por aquellas fechas desapareció la herejía —o al menos se ocultó— en aquellas regiones que durante tan largo tiempo habían sido su refugio; y esto sucedió exactamente al mismo tiempo que llegó a su colapso final en su otro gran refugio: la Alemania central.

Lo que hemos dicho hasta aquí bastará para mostrar que el culto del Espíritu Libre se extendió sobre un área muy extensa; pero la historia no está completa. Por las razones indicadas en la Introducción, en este libro casi no nos referimos al sur de Europa; pero de hecho el Espíritu Libre floreció en diversos tiempos tanto en Italia como en España. En 1307, al mismo tiempo que Marguerite Porete se mostraba activa en el norte de Francia, Bentivenga da Gubbio estaba ganando prosélitos entre las monjas de la Umbría; incluso intentó convertir a san Claro de Montefalco al Espíritu Libre o —como se le llamaba en Italia— al Espíritu de la Libertad. Más adelante, en el siglo XIV, encontramos más referencias que nos hablan del florecimiento de la herejía en la Umbría y Toscana —a menudo, como en el norte, en com-

* *Contra la secta fantástica y furiosa de libertinos que se dicen espirituales* (Nota del Traductor).

binación con el culto de la pobreza voluntaria. Hacia 1340 circulaban en Italia traducciones italianas y latinas del libro de Marguerite Porete; san Bernardino de Siena tuvo que prevenir contra ellas, mientras que en Padua las autoridades eclesiásticas se esforzaban en impedir que cayeran en manos de los monjes. En el siglo siguiente, mientras Calvino luchaba en Francia contra los libertinos espirituales, florecían en España doctrinas muy semejantes a las suyas entre los místicos conocidos como los alumbrados.

Está fuera del objeto de este libro un estudio más detallado de estos movimientos. Por otra parte, en los documentos presentados en el Apéndice se puede estudiar en detalle la breve reaparición del Espíritu Libre en la Inglaterra de Cromwell.

El camino de la autodeificación

Los adeptos del Espíritu Libre no constituyen una sola Iglesia sino más bien un cierto número de grupos de mentalidad parecida, dotado cada uno de ellos de sus prácticas, ritos y artículos de fe particulares, siendo a menudo muy débiles los lazos existentes entre los diversos grupos. De todos modos, siempre permanecieron en contacto entre sí y el Espíritu Libre fue claramente reconocible como una cuasi-religión con un solo *corpus* de doctrina que se iba transmitiendo de generación en generación. En el siglo XIV esta doctrina aparece por primera vez a plena luz y las características que entonces demostró permanecerían inalteradas durante toda la historia del movimiento.

La estructura metafísica la recibió del neoplatonismo, dejando de lado todos los esfuerzos que se habían hecho, desde el pseudo-Dionisio y Erígena, para adaptarlo a las creencias cristianas. El panteísmo de Plotino, en lugar de ser eliminado, fue acentuado. Los hermanos del Espíritu Libre no tenían ningún reparo en afirmar: «Dios es todo lo que es», «Dios está en cada piedra y en cada miembro del cuerpo humano con la misma seguridad que en el pan eucarístico», «toda cosa creada es divina». Al mismo tiempo transformaron la propia interpretación plotiniana de este panteísmo. La esencia eterna de las cosas, y no su existencia en el tiempo, era realmente Dios; todo lo que tuviera una existencia separada y transitoria había emanado de Dios, pero ya no era Dios. Por otra parte, todo cuanto existía estaba condenado a anhelar su origen divino y a esforzarse para encontrar su camino de retorno hacia este origen. Y de al fin de los tiempos todas las cosas retornarían al seno de Dios. No quedaría ninguna emanación, no habría nada que pudiera llevar una existencia independiente, ni nada capaz de conocer, desear, obrar. Todo lo que quedaría no sería más que una única esencia, inmutable, inactiva: una «bienaventuranza» global. Los

hermanos del Espíritu Libre insistían en que incluso las personas de la Trinidad se sumergirían en este «uno» indiferenciado. Al fin de los tiempos, Dios sería realmente todas las cosas.

Incluso ahora el destino de alma humana, una vez muerto el cuerpo, no es otro que la reincorporación. A la muerte del cuerpo, el alma se disuelve en su origen divino como una gota de agua que retorna al cántaro de donde procede o como una gota de vino en el mar. Esta doctrina suponía, desde luego, la afirmación de una salvación universal, aunque impersonal; y los más consecuentes de los hermanos del Espíritu Libre defendieron que el cielo y el infierno no eran más que estados del alma en este mundo y que no había ninguna vida posterior de premio o castigo. Resucitar de entre los muertos y poseer el cielo no era otra cosa que acoger la encarnación del Espíritu Santo en uno mismo y recibir la revelación que traía. Un hombre que poseía en sí mismo el conocimiento de Dios tenía consigo su propio cielo. Bastaba con que uno reconociera su propia divinidad para resucitar como espiritual, ciudadano del cielo sobre la tierra. Por otra parte, ignorar la propia divinidad era pecado grave, el único pecado mortal. Esto era lo que significaba el infierno; y esto era también algo que cada cual llevaba con su vida.

Plotino había defendido que los seres humanos podían experimentar de algún modo esta reincorporación antes de la muerte del cuerpo. El alma podía escapar de sus lazos sensuales y de la conciencia, para hundirse por un momento, inmóvil e inconsciente, en el «uno». Este aspecto del neoplatonismo atraía de un modo especial a los hermanos del Espíritu Libre. Aunque el Espíritu Libre ha sido conocido tradicionalmente como «la herejía panteísta», muchos de los herejes no demostraban ningún interés por la comprensión de la metafísica panteísta. Lo que todos tenían en común era una cierta actitud respecto al alma humana. «El alma», decía una mujer, «es tan vasta que todos los ángeles y santos no podrían colmarla, tan bella que la belleza de los santos y ángeles no se le puede parangonar. Llena todas las cosas». Según los hermanos del Espíritu Libre no se trataba tan sólo de que el alma estuviera destinada a ser incorporada a Dios a la muerte del cuerpo; en su misma esencia había sido divina desde toda la eternidad y seguía siéndolo aunque habitara en un cuerpo humano. Dicho con las palabras del tratado herético que fue encontrado en la celda de ermitaño cercana del Rhin: «La esencia divina es mi esencia y mi esencia es la esencia divina... Desde la eternidad el hombre era Dios en Dios... Desde la eternidad el alma del hombre era en Dios y es Dios... El hombre no fue engendrado, pues desde toda la eternidad era inengendrable; y como no puede ser engendrado, es inmortal.» A la luz de estas líneas debemos interpretar la repetida afirmación de los herejes: «Toda criatura racional es bienaventurada por naturaleza.»

Sin embargo, en la práctica, la Fraternidad del Espíritu Libre estuvo convencida como las otras sectas de que los privilegios espirituales más elevados estaban reservados a su propia fraternidad. Estos herejes dividían a la humanidad en dos grupos: la mayoría, los «groseros de espíritu», incapaces de desarrollar sus potencialidades divinas, y ellos mismos, que eran «sutiles de espíritu». Afirmaban, por consiguiente, que esta total y permanente incorporación en Dios que los otros mortales sólo podían recibir después de la muerte, y que el universo sólo recibiría al fin de los tiempos, ya la habían alcanzado los «sutiles de espíritu» durante su vida mortal sobre la tierra. Esto era mucho más de lo que Plotino había afirmado. De hecho, el meollo de la herejía no fue una idea filosófica sino una aspiración, un apasionado deseo de ciertos seres humanos que anhelaban sobrepasar la condición humana y convertirse en dioses. Los clérigos que observaron a los herejes no tuvieron ninguna duda sobre el asunto, lamentándose de que esos hombres y mujeres se colocaran por encima de los santos, de los ángeles, de la Virgen e incluso del mismo Cristo. «Dicen que son Dios por naturaleza, sin ninguna distinción», comentaba el obispo de Estrasburgo, «creen que moran en ellos todas las perfecciones divinas, que son eternos y están en la eternidad». Ruusbrock hace que su oponente hereje exprese las más inauditas pretensiones:

En mí sucede exactamente lo mismo que en Cristo y sin ninguna excepción. Como él, soy la vida y sabiduría eternas, nacido del Padre en mi naturaleza divina; también como él he nacido en el tiempo y en la ruta de los seres humanos; por eso soy uno con él, Dios y hombre. Todo lo que Dios le ha dado a él también me lo ha dado a mí, y en la misma medida... Cristo fue enviado a la vida activa para servirme, para que pudiera vivir y morir por mí; mientras que yo he sido enviado a la vida contemplativa, que es muy superior... Cuando su cuerpo es elevado en el altar durante el sacramento, también yo soy levantado; cuando transportan su cuerpo, yo soy llevado; porque soy una carne y una sangre con él, una sola persona a la que nadie puede dividir.

A menudo estas narraciones han sido consideradas como exageraciones polémicas, pero son muy objetivas. Podrían recordarse muchos ejemplos de herejes que afirmaban que la Virgen y Cristo se habían quedado cortos, respecto a la perfección exigida de los «sutiles de espíritu». Y los mismos adeptos al Espíritu Libre nos han dejado muchos relatos completos de sus experiencias. En primer lugar había un período durante el cual el novicio practicaba diversas técnicas, desde la abnegación y la mortificación hasta el cultivo de una absoluta pasividad e indiferencia, orientadas a producir la deseada condición psíquica. Entonces, después de una preparación que podía durar largos años, venía la recompensa. «El Espíritu de la Libertad o Espíritu Libre», decía un adepto, «es alcanzado cuando uno se transforma absolutamente en

Dios. Esta unión es tan completa que ni la Virgen María ni los ángeles son capaces de distinguir entre el hombre y Dios. En ella uno vuelve a su estado original, el que tenía antes de emanar de la Divinidad. Uno es iluminado por esta luz esencial fuera de la cual toda luz creada es oscuridad y ofuscación. Uno puede ser, según su deseo, Padre, Hijo o Espíritu Santo». Tales afirmaciones no eran en modo alguno excepcionales entre la Fraternidad del Espíritu Libre. Uno de los moradores de la casa de pobreza voluntaria de Colonia afirmaba que estaba «completamente diluido en la eternidad», unido con Dios de tal modo que los ángeles no podían distinguir entre él y Dios. Una moradora de la casa de Schweidnitz insistía en que ella era Dios del mismo modo que Dios era Dios; igual que Cristo, era indivisible de Dios. El tratado del ermitaño dice lo mismo: «El hombre perfecto es Dios... Porque este hombre es Dios, el Santo Espíritu toma su ser esencial de él como si fuera de Dios... El hombre perfecto es más que un ser creado... Ha alcanzado la misma unión íntima que Cristo tenía con el Padre... Es Dios y hombre». Pero la relación más completa de todas la da el tratado herético conocido como *Schwester Katrei*. Después de una serie de éxtasis en los que su alma «se encumbraba» para volver a caer de nuevo, sor Catalina experimenta un gran éxtasis que la desliga de las limitaciones de la existencia humana. Le dice a su confesor (naturalmente un hermano del Espíritu Libre): «¡Alégrate conmigo, me he convertido en Dios!» «¡Alabado sea Dios!», contesta él. «Ahora deja a todos, sumérgete de nuevo en tu estado de soledad, pues de este modo seguirás siendo Dios.» La mujer entra en un profundo trance, del que sale con la certeza: «He sido hecha eterna en mi bienaventuranza eterna. Cristo me ha hecho su igual y nunca puedo perder esta condición.»

Tales experiencias difieren muchísimo de la *unio mystica* reconocida y aprobada por la Iglesia, pues la *unio mystica* era una iluminación momentánea, concedida sólo ocasionalmente, quizá una sola vez en toda la vida. Por muchas energías que pudiera conferir, y por mucha seguridad que pudiera prometer, el ser humano que la experimentaba no perdía por esto su condición humana; seguía siendo un mortal ordinario que debía vivir su vida sobre la tierra. Por el contrario, el adepto al Espíritu Libre se encontraba completamente transformado; no sólo se había unido con Dios sino que era idéntico a Dios y seguiría siéndolo por siempre. Y esto no es más que una pobre afirmación, pues a menudo el adepto llegaba a afirmar que había sobrepasado a Dios. Las mujeres de Schweidnitz afirmaban que sus almas habían alcanzado, gracias a sus propios esfuerzos, una perfección mayor que la que habían tenido cuando emanaron de Dios, y mayor aún de la que Dios quería que tuvieran. Afirmaban que tenían tal autoridad sobre la Santísima Trinidad que podían «conducirla como en una silla». Los he-

rejes suabos de 1270 decían que se habían elevado hasta Dios y, después de alcanzar el pináculo de la divinidad, lo habían abandonado. A menudo el adepto llegaba a afirmar que él o ella «ya no tenían ninguna necesidad de Dios».

Resultaba bastante normal que la adquisición de la divinidad comportara la posesión de poderes milagrosos prodigiosos. Algunos de los hermanos del Espíritu Libre creían que habían recibido el don de profecía, que conocían todas las cosas del cielo y de la tierra, que podían obrar milagros: cruzar el agua sin mojarse los pies, caminar por el aire a una yarda de la tierra. Pero para la inmensa mayoría estas afirmaciones resultaban despreciables, pues se creían a sí mismos completamente omnipotentes. «Decían», hace notar el obispo de Estrasburgo, «que creaban todas las cosas, que creaban más que Dios». El místico Ruusbrock hace hablar así a su oponente hereje:

> Cuando yo vivía en mi ser original y en mi esencia eterna no había ningún Dios para mí. Yo deseaba ser lo que era, y lo que yo deseaba ser lo era. Es por mi propia y libre voluntad que he emergido y me he convertido en lo que soy. No tenía ninguna necesidad de convertirme en nada; si lo hubiera deseado no sería una criatura. Pues Dios no puede conocer, desear ni hacer nada sin mí. Con Dios me he creado a mí mismo y a todas las cosas, y mi mano sostiene los cielos y la tierra y todas las criaturas... Sin mí nada existe.

Una vez más cualquier duda que pudiera surgir acerca de estas descripciones queda resuelta por los mismos herejes. «Cuando Dios creó todas las cosas, yo las creé con él... Soy más que Dios», decía una mujer de Schweidnitz. Y el tratado del ermitaño resume en una frase la fusión de la pasividad absoluta con el absoluto poder creador: «El hombre perfecto es la causa inmóvil.»

La doctrina del anarquismo místico

Desde el punto de vista de la psicología profunda podría decirse que todos los místicos empiezan su aventura mística con una profunda introversión en el curso de la cual viven, como adultos, una reactivación de las deformantes fantasías de la infancia. Después, sin embargo, son posibles dos caminos. Puede darse el caso de que un místico salga de su experiencia de introversión —como un paciente sale de un psicoanálisis feliz— con una personalidad más integrada, con un campo más amplio de simpatía y más libre de las ilusiones que pudiera tener acerca de sí mismo y de sus semejantes. Pero también puede suceder que el místico introduzca dentro de sí las gigantescas imágenes de los padres en sus aspectos omnipotentes, más agresivos y

destructivos; así emerge como un megalómano nihilista. Este último fue el caso de muchos adeptos al Espíritu Libre.

En relación con lo que venimos reseñando resulta instructivo estudiar la extraña figura de Jean-Antoine Boullan (1824-1893), quien fundó una secta que, según se dice, llegó a contar en algún momento con 600.000 miembros, principalmente en Europa oriental. Este hombre se consideraba a sí mismo como «la espada de Dios», encargado de la misión de limpiar la tierra de la impureza de la Iglesia de Roma, y de salvar a la humanidad en los últimos días. Expresó furiosas condenas contra el clero, al que consideraba como su perseguidor. Violentamente impulsivo en su propio comportamiento sexual, enseñó a sus seguidores la práctica de un «matrimonio místico», que les permitía dedicarse a la promiscuidad sexual sin «pecado original». Se sentía muy a gusto en una vida lujosa y, a fin de conseguir dinero, engañó a los ingenuos por medio de unas supuestas revelaciones sobrenaturales. Al mismo tiempo repartía a los pobres gran parte del dinero que conseguía. En todo su comportamiento actuaba como un crédulo adepto al Espíritu Libre. Unos estudios psiquiátricos y grafológicos sobre Boullan publicados en 1948 nos lo muestran como un paranoico típico, obsesionado por delirios de grandeza y de persecución: inteligente, audaz, lleno de vitalidad e iniciativas; personalidad guiada por frenéticos e insaciables anhelos, para cuya satisfacción debía emplear tanto la sutil técnica del disimulo como una implacable energía que destruiría a todo aquel que fuese más débil que él. Esta interpretación concuerda perfectamente con todo lo que conocemos acerca de la Fraternidad del Espíritu Libre y de sus sucesores los libertinos espirituales.

En un esbozo escrito hacia 1330 en el principal centro de la herejía, Colonia, el místico católico Suso evoca con admirable concisión las cualidades del Espíritu Libre que le hacían esencialmente anárquico. Suso explica que un límpido domingo, mientras estaba sentado dedicado a la meditación, se le apareció a su espíritu una imagen incorpórea. Suso pregunta a la imagen: «¿De dónde vienes?» La imagen contesta: «No vengo de ninguna parte». «Dime, ¿quién eres?» «No soy.» «¿Qué deseas?» «No deseo.» «¡Esto es un milagro! Dime ¿cómo te llamas?» «Me llaman Violencia Sin Nombre.» «¿Qué pretendes?» «Llegar a una libertad sin trabas.» «Dime, ¿a qué llamas libertad sin trabas?» «Cuando un hombre vive según todos sus caprichos sin distinguir entre Dios y él, y sin mirar ni hacia delante ni hacia atrás...»

Lo que distinguió a los adeptos al Espíritu Libre de todos los demás sectarios medievales fue, precisamente, su total falta de moralidad. Para ellos la prueba de la salvación consistía en desconocer la conciencia y los remordimientos. Son innumerables sus afirmaciones que testimonian acerca de esta actitud: «El que se atribuye cualquier cosa que hace, y no atribuye todas las cosas a Dios, está en la ignorancia, es

decir, en el infierno... Nada en las obras de un hombre se debe a él.» Y también: «El que reconoce que Dios hace en él todas las cosas no peca. Pues no debe atribuirse a sí mismo sino a Dios todo lo que hace.» «Un hombre que tiene conciencia es demonio, e infierno, y purgatorio, atormentándose a sí mismo. Quien es libre de espíritu escapa de todas estas cosas.» «Nada hay que sea pecado, a excepción de aquello que se piensa es pecado.» «Uno puede estar tan unido con Dios que haga lo que haga no puede pecar.» «Pertenezco a la Libertad de la Naturaleza, y hago todo lo que me pide mi naturaleza... soy un hombre natural.» «El hombre libre tiene toda la razón cuando hace lo que le agrada.» Estos dichos son típicos; y sus implicaciones, claras. Todo acto realizado por un miembro de esta minoría era llevado a cabo «no en el tiempo sino en la eternidad»; poseía un gran significado místico y su valor era infinito. Esta era la secreta sabiduría que un adepto reveló a un estupefacto inquisidor con la seguridad de que había sido «tomada de las más interiores profundidades del abismo divino» y de que era mucho más valiosa que todo el oro del tesoro municipal de Erfurt. «Sería mucho mejor», añadió, «que el mundo fuera destruido y pereciera totalmente a que un 'hombre libre' se abstuviera de un acto que le pida su naturaleza.»

Después de veintidós años de penitencia, Heinrich Suso recibió un mandato de Dios para que dejara su azote y los otros instrumentos de tortura y abandonara para siempre el ascetismo. El nuevo adepto al Espíritu Libre llegó mucho más lejos. Habiendo renacido en un estado en el que la conciencia dejaba de obrar y el pecado había sido abolido, se sintió como un aristócrata infinitamente privilegiado. La fuerza que había consumido en los ejercicios ascéticos del noviciado le había sido devuelta con creces. Las vigilias habían terminado, y convenía dormir en un blando lecho. Nada de abstinencias; en adelante el cuerpo debía ser alimentado con los más finos alimentos y vinos: comer bien era de mucho mayor valor espiritual que participar en la eucaristía. Un doblón de oro era ahora un don más apropiado que un mendrugo de pan. También cambió el comportamiento y apariencia del hereje. Algunas veces se continuaba llevando la capucha de «begardo» o beguina, pero no se dice nada más ni de los harapos ni de la escasa ropa. En Schweidnitz las beguinas se aprovechaban de las vestiduras que las novicias traían consigo, y llevaban finas ropas por debajo de sus túnicas encapuchadas. En cuanto sor Catalina «se convirtió en Dios», su confesor le dijo que se pusiera «mudas suaves» y «vestiduras nobles», y algunas veces la Fraternidad del Espíritu Libre se vestía realmente como la nobleza. En la Edad Media, cuando el vestido era normalmente un claro índice del nivel social, tal comportamiento causaba confusión y resentimiento. «No tienen uniforme», se lamenta un clérigo. «A veces visten de modo costoso y disoluto, otras muy miserablemente, siempre

según el tiempo y lugar. Como creen que son impecables piensan realmente que les está permitido cualquier modo de vestir.» Al adoptar vestiduras nobles en lugar de los harapos del mendigo un hereje simbolizaba la transformación del «más bajo de los mortales» en el miembro de una minoría que se creía con derecho de dominar al mundo.

No puede creerse, pues, que los adeptos al Espíritu Libre vivieran en un estado más o menos permanente de reclusión y contemplación. Se movían por el mundo y trataban con otras gentes. Estos tratos eran, sin embargo, de un carácter especial, pues la capacidad de «ser Dios» conducía ciertamente a un rechazo de todas las relaciones sociales normales. La doctrina social del Espíritu Libre ha sido mal comprendida; con todo, los textos están ahí, y su testimonio es unánime. Existe una descripción, escrita a mediados del siglo XIV y basada probablemente en la observación directa, de una beguina recitando su catecismo a un «begardo» hereje que es su director espiritual:

> Cuando un hombre ha alcanzado realmente un conocimiento grande y superior ya no está obligado a observar ninguna ley ni mandamiento, pues se ha hecho uno con Dios. Dios ha creado todas las cosas para que sirvan a tal persona, y todas las cosas que Dios ha creado son propiedad de este ser... Tomará de todas las criaturas todo cuanto su naturaleza desee o anhele, y no tendrá ningún escrúpulo, porque todo cuanto es creado es suyo... Todos los pueblos y criaturas están obligados a servir a un hombre al que sirve el mismo cielo; y si cualquiera desobedece, sólo él es culpable.

La literatura herética que se conserva confirma todo lo dicho. El tratado del ermitaño dice acerca del «hombre perfecto que es a la vez Dios y hombre»: «Todas las cosas que existen le pertenecen.» *Schwester Katrei* pone la doctrina social del Espíritu Libre en su trasfondo neoplatónico. Todas las cosas, dice, usan a otras: el ciervo usa hierba, el pez agua, el pájaro aire. También la persona que «ha llegado a ser Dios» debe usar todas las cosas creadas, pues, de este modo, «las lleva a su primer origen». Inmediatamente después de su éxtasis sor Catalina recibe un consejo concebido en estos términos: «Ordenarás a todas las cosas creadas que te sirvan según tu voluntad, a mayor gloria de Dios... Llevarás todas las cosas hacia Dios. Si deseas usar todas las cosas creadas tienes derecho a hacerlo, pues toda criatura que uses la devolverás a su origen divino.»

Como en los primeros días del movimiento, una de las expresiones de esta actitud siguió siendo un erotismo promiscuo y disfrazado de misticismo. Según un adepto, del mismo modo que las bestias fueron creadas para ser usadas por los seres humanos, las mujeres lo fueron para ser usadas por los hermanos del Espíritu Libre. Ahora bien, gracias a esta intimidad una mujer se hacía más casta que antes, y si ante-

riormente había perdido su virginidad ahora la recobraba. Desde los herejes suabos del siglo XIII hasta los *ranters* del XVII se expresa una y otra vez la misma opinión: para los «sutiles del espíritu» los contactos sexuales nunca pueden ser pecaminosos. Y se defendía la opinión de que una de las señales más seguras de los «sutiles de espíritu» era, precisamente, la facilidad de darse a la promiscuidad sin temor de Dios ni remordimientos de conciencia. Algunos adeptos atribuían un valor trascendental, casi místico, al acto sexual cuando era realizado por ellos. Los *Homines intelligentiae* llamaban al acto «las delicias del paraíso» y «la subida» (término usado para la ascensión en el éxtasis místico); y los «amigos de sangre» turingios de 1550 lo consideraban como un sacramento al que llamaban «cristería». Para todos ellos el adulterio estaba dotado de un valor simbólico como afirmación de su emancipación. Como dice el *ranter* Clarkson, «hasta que no obres el llamado pecado, no estarás libre del poder del pecado».

En este contexto se hace muy comprensible el culto de Adán que es muy frecuente entre los adeptos al Espíritu Libre. Probablemente, podemos descartar de las afirmaciones de los cronistas según los cuales este culto incluía orgías sexuales comunitarias. Desde los días del cristianismo primitivo se han contado tales fábulas con el fin de desacreditar a grupos minoritarios y no encontramos nada en documentos conservados que sugiera la posibilidad de que estén justificadas ni tan siquiera tratándose de los adeptos al Espíritu Libre. Por otra parte, es cierto que a veces practicaban la desnudez ritual, del mismo modo que otras veces se daban a la promiscuidad; y no existe duda de que en ambos casos afirmaban —como dice un inquisidor— que habían retornado al estado de inocencia que existió antes de la caída. El agudo comentador Charlier de Gerson vio con toda claridad la conexión. Hizo notar que los turlupins iban a menudo desnudos, diciendo que nadie debe avergonzarse de ninguna cosa que sea natural. Pensaban que una parte esencial del estado de perfección sobre la tierra era el ir desnudos y sin remordimientos, como Adán y Eva; y llamaban a esta situación «el estado de inocencia». De modo parecido el caudillo de los *Homines intelligentiae* afirmaba que tenía un modo especial de realizar el acto sexual que era el practicado por Adán y Eva en el jardín del Edén. El mismo hombre se presentaba a sí mismo como el salvador cuya misión era la de inaugurar la Tercera y Ultima época; y, ciertamente, no era el único adepto que fundiera en una estas fantasías originariamente distintas. En 1381 un prosélito de Eischstätt se proclamó segundo Adán que, sustituyendo a Cristo, iba a establecer la Tercera y Ultima época bajo la forma de un paraíso terrestre que duraría hasta que fuera llevado corporalmente al cielo. Los libertinos espirituales denunciados por Calvino declaraban que habían encontrado el camino de retorno al estado de inocencia disfrutado por Adán antes de que hubiera tenido

conocimiento del bien y del mal y también que ellos vivían en los Ultimos Días, en los que la dispensación cristiana debía ser sustituida por otra nueva y superior. De hecho ya se puede empezar a reconocer en esta herejía medieval la mezcla de milenarismo y primitivismo que se ha convertido en una de las formas más comunes del romanticismo moderno. En el culto de Adán se recreaba al paraíso perdido y al mismo tiempo se afirmaba la venida del Milenio. La inocencia y bienaventuranza primitivas eran devueltas al mundo por dioses vivos en los que la creación había llegado a su perfección e incluso había sido trascendida.

Si la bienaventuranza del nuevo paraíso sólo podía ser plenamente disfrutada por los adeptos, algunos otros podían tener al menos una noción de ella. Después de los adeptos, los «dioses vivientes», existía una clase más numerosa de hombres y mujeres que estaban plenamente instruidos en el secreto del Espíritu Libre. Estas gentes eran también extáticas, pero no habían pasado por la experiencia decisiva que transformaba a un ser humano en Dios. En su lugar disfrutaban de un sustituto de sobrehumanidad gracias a su especial relación con los adeptos. No es difícil saber en qué consistía esta relación. Después de «llegar a Dios», un nuevo adepto empezaba a tener contacto con almas piadosas que deseaban «llegar a la perfección». Exigía de ellos un voto de ciega obediencia, que hacían arrodillados. Se consideraba que este voto anulaba todos los que se hubieran podido hacer antes, incluso el de matrimonio. Charlier de Gerson se refería a estos hombres y mujeres cuando decía que daban una promesa de absoluta obediencia a un ser humano y recibían a cambio la seguridad de que no podían pecar. Estas eran las gentes que formaban y engrosaban las filas del movimiento del Espíritu Libre.

La relación existente entre adepto y discípulo queda muy clara en la confesión del monje renegado Martín de Mainz, quien fue juzgado en Colonia el año 1393 y quemado vivo como hereje impenitente. Este hombre, que había diseminado la herejía del Espíritu Libre por todo el valle del Rhin, era discípulo del famoso hereje Nicolás de Basle, quien afirmaba ser un nuevo Cristo. Según Martín sólo había un camino de salvación que consistía en hacer un acto de absoluta sumisión a su maestro. Este acto era una terrible experiencia, pero una vez hecho traía inmensos privilegios. Nicolás era la única fuente verdadera de entendimiento y autoridad; podía interpretar los evangelios como ni tan siquiera los apóstoles habían sido capaces de interpretarlos, y si un maestro en teología deseaba progresar espiritualmente no tenía más que dejar de lado las Escrituras y hacer simplemente el acto de sumisión. Sólo Nicolás tenía el derecho de ordenar sacerdotes. Con su sanción se podía predicar y celebrar misa. Toda la jerarquía católica era incapaz de realizar un solo acto válido, ya que le faltaba esta sanción. Pero, es-

pecialmente, si se seguían las órdenes de Nicolás, no se podía pecar. Se podía fornicar y asesinar sin ningún remordimiento si era él quien lo ordenaba. El único pecado posible era la desobediencia o la negación de Nicolás. En el momento mismo en que se hacía el acto de sumisión a él, se «entraba en el estado de inocencia primitiva».

Un inconmensurable e infranqueable abismo separaba la cerrada comunidad del Espíritu Libre de la masa de la humanidad no redimida. Los adeptos no tenían en mayor estima a los mortales ordinarios que a los caballos; a sus ojos la humanidad en general sólo existía para que ellos, «los elegidos mortificados», la explotaran. De ahí la despreocupada deshonestidad que, siglo tras siglo, caracterizó de un modo especial a los adeptos al Espíritu Libre, distinguiéndoles de los demás sectarios. Todavía Calvino observaba que uno de los principales artículos de su fe era el de que cualquier adepto debía procurarse los cargos que le permitieran una mayor influencia. Y no puede dudarse de que estas gentes desarrollaron realmente una especial destreza en la mentira y el fingimiento, que empleaban no sólo para protegerse de sus enemigos, los clérigos, sino también para procurarse el favor de las almas sencillas.

Resultaba muy curioso que la misma convicción de su infinita superioridad fue la que primero convirtió a los adeptos al Espíritu Libre en portadores de una doctrina social revolucionaria. Hacia el siglo XIV al menos algunos de ellos habían decidido que el estado de inocencia no podía reconocer la institución de la propiedad privada. En 1317 el obispo de Estrasburgo comentaba: «Creen que todas las cosas son propiedad común, de donde deducen que el robo les está permitido.» De hecho, era muy normal que los adeptos consideraran todas las cosas como suyas. Johann Hartmann, un adepto que fue arrestado en Erfurt al mismo tiempo que el mesías flagelante Konrad Schmid, lo expresó con toda claridad: «El hombre verdaderamente libre es rey y señor de todas las criaturas. Todas las cosas le pertenecen, y tiene derecho a usar todo lo que le agrade. Si alguien intenta impedírselo, el hombre libre puede matarlo y tomar sus bienes.» Juan de Brünn, un adepto que vivió en la casa de pobreza voluntaria de Colonia, fue todavía más explícito al respecto. Dios, decía, era «libre» y por consiguiente había creado todas las cosas «en común». En la práctica esto significaba que todas las cosas debían ser compartidas por los «libres de espíritu». Si alguien poseía alimentos en abundancia, explicaba, era porque debía subvenir a las necesidades de los hermanos del Espíritu Libre. Un adepto al Espíritu Libre era libre de comer en una taberna y negarse a pagar; si el tabernero le pedía dinero merecía ser azotado. El alimento dado gratuitamente a un adepto era «transmitido a la eternidad». Esta idea fue compartida generalmente por los hermanos del Libre Espíritu; y lo que se decía de la comida también podía decirse igualmente del

dinero. Todo el dinero gastado por un adepto del Espíritu Libre era «transmitido a la eternidad», o al «grado supremo de pobreza». Según Juan de Brünn, si un adepto encontraba dinero por la calle, era un signo de que Dios deseaba que lo gastara con sus hermanos. Por consiguiente debía conservarlo con esta finalidad, incluso en el caso de que su propietario lo reclamara e intentara recobrarlo por la violencia. Si el propietario o el mismo adepto morían en la lucha, esto no tenía ninguna importancia, porque un alma regresaba a su origen. Pero si el dinero era devuelto, el adepto retrocedía «de lo eterno a lo temporal». Cuando, en un acto de caridad, un adepto ayudaba a un hombre enfermo, debía pedirle limosna; y si le era negada, estaba en plena libertad de tomar dinero por la fuerza, y no debía tener ningún escrúpulo incluso en el caso de que el hombre muriera de hambre como resultado de todo esto. Trampas, robos, asaltos a mano armada, todo estaba justificado. Brünn admitía que él había cometido todas estas cosas y señalaba que eran normales entre los doscientos «begardos» que conocía; y hay pruebas de que realmente se trataba de prácticas comunes de la fraternidad del Espíritu Libre. «Deja que tu mano coja todo lo que el ojo vea y desee», era una de sus máximas.

Esta actitud perduró hasta los siglos XVI y XVII. Los libertinos espirituales descritos por Calvino defendían que nadie debía poseer ninguna cosa y que cada uno debía tomar todo lo que pudiera. Si todo esto hubiera sido simplemente una justificación del robo hubiera tenido poca importancia, pues los ladrones profesionales no tienen necesidad de doctrina y las demás personas no hubieran resultado afectadas. Pero, de hecho, lo que los hermanos del Libre Espíritu tenían que decir con respecto a la propiedad privada tenía amplias implicaciones. «Dejad, dejad, dejad vuestras casas, caballos, bienes, tierras, dejadlo, haced cuenta de que nada es vuestro, tened todas las cosas en común...» El grito del *ranter* Abiezer Coppe hace eco al grito de Juan de Brünn anterior en tres centurias: «Todas las cosas que Dios creó son comunes.» Aparece plenamente la fuerza de estas frases cuando se las reconoce como dependientes de una tradición particular de la crítica social que además de ser muy radical era también —como veremos— muy antigua.

La relación anterior acerca de la autodeificación y del anarquismo místico de los adeptos al Espíritu Libre fue escrita algunos años antes de que la profesora Guarnieri publicara el texto del *Mirouer des simples ames*, de Marguerite Porete. Como es la única obra completa escrita por un adepto medieval que aún se conserva, parece necesario dar cuenta de ella aun a riesgo de repetirnos.

El libro es obviamente una obra esotérica; como dice la autora, no se pretende que su lenguaje pueda ser comprendido por los groseros

mortales que viven según los dictados de la razón. Se trata de un manual de instrucción destinado a ser leído en voz alta a grupos de posibles prosélitos del Espíritu Libre; y su tema es la elevación del alma hacia la plena libertad.

El alma progresa a través de siete estadios. Los tres primeros están dedicados a la autonegación y obediencia ascéticas; después, en el cuarto estadio, el alma logra una condición de exaltación en la que es cegada por la radiante luz del Amor. Pero, aunque el alma pueda creer que ya ha alcanzado la unión con Dios, todavía está en el comienzo de su elevación. En el quinto estadio reconoce su propia pecaminosidad y el inmenso abismo que todavía la separa de la perfecta bondad que es Dios; llegada a este punto, Dios, en un incontenible movimiento de luz y amor, la sumerge en El, de modo que el alma se convierte en una sola cosa con la voluntad divina.

Hasta aquí no hay nada que distinga esta ascensión de la que ya conocieron los místicos ortodoxos. Pero en el sexto estadio comienzan las diferencias: el alma es aniquilada en la Deidad, hasta el punto de que no existe nada sino Dios. Ahora el alma no ve otra cosa sino a sí misma, que es Dios; mientras que Dios ve su divina majestad en este alma. Esta total identificación del alma con Dios queda completamente fuera de la experiencia de los místicos católicos, así como también el séptimo y último estadio de la elevación, donde el alma se regocija permanentemente, estando todavía sobre la tierra, de la gloria y bienaventuranza que la teología ortodoxa reserva para los bienaventurados en el cielo.

Esta deificación del alma es posible gracias a que ésta había existido en Dios desde toda la eternidad. El alma es una con Dios, como la llama es una con el fuego; viene de Dios y vuelve a Dios como una gota de agua proviene del mar y a él vuelve. Ciertamente, Dios es todo lo que es, de tal modo que al ser aniquilada en Dios el alma es reintegrada a su verdadera naturaleza y a su ser original.

También vuelve al estado primitivo de inocencia del que disfrutó Adán antes de la caída. Por ello se encuentra libre de las consecuencias del pecado original y deviene inmaculada. Además se hace impecable, pues «este alma no tiene otra voluntad que la de Dios, que la hace desear todo lo que debe desear.» Y a su vez esto significa que es libre de hacer todo lo que le gusta. Por consiguiente, los adeptos «no hacen más que lo que les agrada; y si hacen algo distinto se ven privados de la paz, libertad y nobleza. Porque el alma no es perfecta sino hasta que hace lo que le agrada, y no siente ningún remordimiento por hacer su gusto». Puesto que el Amor, es decir, Dios, se ha aposentado en el alma, también toma a su cargo todas las cosas y obras, por eso el alma no puede experimentar ninguna inquietud ni remordimiento. Cualquier acto externo que se realice es obra de Dios, que obra en el alma.

Exaltada por encima de los límites de la humanidad, el alma pasa a un estado de total indiferencia, en el que no se preocupa de nada: ni de los otros seres humanos, ni tan siquiera de Dios. Tampoco se preocupa de su propia salvación: «Estas almas no pueden considerarse a sí mismas como buenas o malas, pues no son conscientes de sí, no pueden juzgar si se han convertido o pervertido.» Molestarse con tales preocupaciones equivaldría a caer de nuevo en la propia voluntad, perdiendo la libertad.

Dado que la salvación se convierte en algo indiferente, también serán indiferentes los medios de salvación ofrecidos o recomendados por Cristo. Ni lo sacramentos, ni la predicación, ni el ascetismo, ni la meditación tienen ningún valor; y la intercesión de la Virgen y de los santos se ha convertido en algo sin sentido. Más aún, el alma deificada no tiene ninguna necesidad ni del mismo Dios. Una vez se ha alcanzado la absoluta quietud de la Unidad divina dejan de existir el conocimiento, alabanza y amor de Dios. «En el punto más elevado de la existencia, Dios mismo es abandonado por sí mismo en sí mismo»; significando con ello que el Dios del cristianismo es postergado en favor del Dios del éxtasis panteísta.

También respecto a las cosas terrenales el alma deificada se encuentra en un estado de profunda indiferencia. «Este alma no siente ningún dolor por cualquier pecado que haya podido cometer, ni por el sufrimiento que Dios padeció por este alma, ni por el pecado y dolor en el que sus vecinos todavía permanecen.» «Los pensamientos de estas almas son tan divinos que nunca se preocupan de las cosas pasadas o de las que han sido creadas.» Al mismo tiempo estas almas tienen la libertad de usar todas las cosas creadas para sus propios fines: «¿Por qué iban a tener tales almas escrúpulo de tomar lo que necesitan, cuando la necesidad lo pide? Esto representaría una falta de inocencia y un obstáculo para la paz en la que el alma descansa de todas las cosas... Estas almas usan todas las cosas que han sido hechas y creadas y las que la naturaleza requiere, con la paz de mente con que lo hacen con la tierra que pisan.»

Así pues, el libro de Marguerite Porete confirma plenamente la idea que nos habíamos hecho del Espíritu Libre; la interpretación que originariamente habíamos construido paso a paso, partiendo de una variedad de fuentes más o menos incompletas, se nos presenta como sustancialmente correcta.

Marguerite insiste siempre en que sólo se dirige a una minoría: a aquellos que ella llama «la gran Iglesia», en contraposición con «la pequeña Iglesia», que es la Iglesia institucionalizada de Roma. Pero a esta minoría le predica ciertamente una doctrina de autodeificación y de anarquismo místico.

La enseñanza de Marguerite sólo difiere en dos puntos de la que se

atribuye a, digamos, Johann Hartmann, Juan de Brünn o a los Libertinos Espirituales de Calvino. Marguerite no sugiere en ninguna parte que el alma deificada —o como diríamos nosotros, el adepto del Espíritu Libre— pueda o deba permitirse lo que corrientemente es considerado como pecado: robo o promiscuidad sexual; y, aunque puede deducirse de lo que dice, no habla para nada de la comunidad de bienes. Pero esto no puede sorprendernos. Si examinamos el material de los *ranters* que se encuentra en el Apéndice de este libro nos encontraremos con que, mientras todos estos escritores comparten la misma doctrina mística, difieren, sin embargo, en las conclusiones prácticas que de ella deducen.

En todo caso los capítulos siguientes mostrarán las revolucionarias y anárquicas potencialidades que contenían algunos aspectos de la doctrina del Espíritu Libre.

Capítulo 10
EL ESTADO NATURAL IGUALITARIO

En el pensamiento de la Antigüedad

Podemos remontar al mundo antiguo el origen de las fantasías igualitarias y comunistas, del mismo modo que el de las demás fantasías que han ido conformando la escatología revolucionaria europea. La Europa medieval heredó de griegos y romanos la noción de «Estado de Naturaleza» como un estado de cosas en el que todos los hombres eran iguales en posición y riqueza y en el que nadie era oprimido ni explotado por otros; un estado caracterizado por una universal buena fe y fraternal amor y también, a veces, por una total comunidad de bienes e incluso de esposas.

Tanto en la literatura griega como en la latina se nos explica que el estado de naturaleza existió sobre la tierra en una perdida Edad de Oro o «Reino de Saturno». La versión del mito que da Ovidio en su *Metamorfosis* fue muy repetida en la literatura posterior y ejerció una considerable influencia sobre la especulación comunista de la Edad Media. Según Ovidio, al comienzo de la historia humana, en esta primera Edad de Oro, antes de que Saturno fuera desposeído por Júpiter, «los hombres cultivaban la buena fe y la virtud espontáneamente, sin leyes ni restricción alguna. No existían ni el castigo ni el miedo, ni era necesario leer frases amenazadoras escritas en placas de bronce... La

misma tierra, sin ser molestada ni tocada por la azada, sin ser herida por ninguna reja de arado, producía todas las cosas gratuitamente...» Pero había de llegar el día en que «huyeran la vergüenza, la verdad y la buena fe; y su lugar fuese tomado por el engaño, la maldad, las intrigas, la violencia y el ansia malvada de la posesión... Y el cauto supervisor señaló con largas líneas fronterizas la tierra que hasta entonces había sido posesión común como la luz del sol y la brisa... Empezó a fabricarse el pernicioso hierro, y el oro, todavía más pernicioso que el hierro, los cuales fueron causa de la guerra... Los hombres viven del pillaje...».

Algunos —Virgilio, por ejemplo— nos muestran a Saturno refugiándose en Italia después de su deposición del trono olímpico y estableciendo una Edad de Oro local en suelo italiano. Un contemporáneo de Ovidio cuya obra también fue muy conocida por los estudiosos medievales, el historiador Cneo Pompeyo Trogo, nos da una esclarecedora relación de este reino bienaventurado y del festival anual con el que se le conmemoraba:

Los primeros habitantes de Italia fueron aborígenes. Se dice que su rey, Saturno, era tan justo que bajo su gobierno nadie fue esclavo y tampoco nadie tuvo propiedad privada: todas las cosas eran tenidas en común y sin división, como si hubiera una sola heredad para todos los hombres. En memoria de este ejemplo se decretó que durante las saturnales todos tendrían idénticos derechos, de modo que en los banquetes los esclavos se sentasen junto a sus dueños, sin ninguna discriminación.

El satirista del siglo II a. C., Luciano, presenta el mito de un modo todavía mucho más igualitario. Dirigiéndose al dios de la Edad de Oro señala:

Oigo decir a los poetas que en los tiempos antiguos, cuando tú eras rey, las cosas eran de otro modo en el mundo; la tierra daba sus frutos a los hombres sin necesidad de siembra ni labranza: para cada hombre había un manjar preparado y era más de lo que necesitaba; los ríos manaban vino, leche y miel. Y lo más importante, dicen que en aquel tiempo las mismas gentes eran de oro, no afectándoles nunca la pobreza. Nosotros, en cambio, ni siquiera somos de plomo, sino de un metal más vil; la mayor parte comemos nuestro mendrugo de pan con el llanto en nuestros ojos; manchados para siempre con la pobreza, el deseo y la debilidad, gritando en voz alta «¡Ay de mí!» y «¡Qué mala suerte!». Así vivimos ahora los pobres hombres. Y créeme, todo esto nos sería mucho más llevadero si no viéramos cómo los ricos gozan plenamente, con tanto oro y plata en sus cofres, y tantos adornos, esclavos, carruajes, estancias y granjas; poseyendo tanta abundancia de todas las cosas, y no dignándose ni tan siquiera a mirarnos a los demás, negándose a compartir algo con nosotros.

El estado natural igualitario no sólo dio tema a las *belles-lettres*,

sino también a la especulación filosófica, la cual influyó mucho más que la literatura en la teoría política medieval. Ya en el siglo III a. C., los estoicos griegos afirmaban vigorosamente que todos los hombres eran hermanos y que por naturaleza eran libres e iguales. El fundador de la Antigua Estoa, el mismo Zenón, inauguró, según parece, su enseñanza con la descripción de una sociedad mundial ideal en la que los hombres vivirían como un numeroso rebaño de corderos en un solo pasto comunal. Iban a desaparecer todas las diferencias de raza y de lealtad política, y quizá también de estado y de carácter individual, de modo que todos los hombres se iban a unir en una comunidad total de sentimiento y voluntad. Además la religión estoica, que procedía en gran parte de la astrología caldea y se centraba en la adoración de los cuerpos celestes, pronto atribuyó una posición de gran importancia al dios sol, quien fue celebrado como preeminentemente generoso, benevolente y sobre todas cosas equitativo. Algunos estoicos veían en la difusión universal de la luz del sol el ejemplo supremo de la justicia social e incluso de la comunidad de bienes —idea que pronto se convirtió en lugar común de la retórica igualitaria.

Dos obras que parecen haber sido escritas bajo una fuerte influencia estoica —una probablemente en el siglo II a. C., y la otra probablemente en el siglo II d. C.— ilustran muy vivamente el tipo de fantasía igualitaria que el mundo antiguo transferiría a la Edad Media. La primera de las dos es una descripción de las Islas de los Bienaventurados que nos ha llegado sólo en el resumen dado por el historiador griego Diodoro Siculo en su *Galería histórica* —en esta forma fue editada y traducida como obra separada docenas de veces durante el Renacimiento. Las siete islas están dedicadas al sol y están habitadas por los heliopolitas, hombres del sol. Todo el año, cada día, el sol pasa regularmente por encima de las islas, y los días son siempre de la misma duración que las noches, el clima es invariablemente perfecto y la estación invariablemente verano, abundante en frutos y flores. La población de cada isla está dividida en cuatro tribus, cada una de 400 almas. Todos los ciudadanos tienen la misma constitución perfectamente sana y los mismos rasgos perfectamente hermosos. Cada uno cumple con su turno en la realización de las tareas necesarias como caza y pesca, o al servicio del Estado. Toda la tierra, víveres y herramientas son usados por turno por cada ciudadano y, por tanto, no hay nada que pertenezca a nadie en particular. El matrimonio es desconocido y la promiscuidad sexual absoluta; la tribu es responsable de educar a los niños, y esto se hace de tal modo que las madres no puedan reconocer a los suyos. La consiguiente falta de heredades elimina toda causa de competencia o rivalidad; y la ley de la naturaleza, obrando sobre almas puras, produce entre estas gentes una concordia completa e indefectible, de tal modo que es inconcebible ninguna disensión en este orden

tan equitativo. Incluso en la esperanza de años de vida los heliopolitas son todos iguales, pues todos mueren voluntariamente y en paz cuando se encuentran en el apogeo de su capacidad, a la edad de ciento cincuenta años.

La otra obra sólo nos es conocida también gracias a los extractos conservados por un escritor posterior. Clemente de Alejandría, en el curso de sus ataques contra la herejía gnóstica que proliferaba a su alrededor, prestó considerable atención a unos sectarios que llamó carpocracianos y a cuyo fundador atribuyó un tratado griego llamado *Sobre la justicia*. La investigación reciente hace parecer improbable que los gnósticos sean los autores de este tratado. Sin embargo, no tenemos ninguna razón para dudar ni de la existencia del tratado, ni de la exactitud de las citas que Clemente hace de él. Una vez más nos encontramos con una doctrina de un igualitarismo absoluto utilizando como ejemplo el imparcialmente benéfico sol. Pues, según este tratado, la justicia de Dios es «comunidad en la igualdad». Los cielos envuelven a toda la tierra por igual y la noche reparte sus estrellas por igual. Por decreto de Dios, el sol brilla con el mismo esplendor para ricos y pobres, sobre el gobernante y su pueblo, el ignorante y el sabio, hombres y mujeres, ricos y esclavos, y sobre los animales de todas clases, buenos y malos por igual: nadie puede tomar nada más que su porción de sol y no puede robarla a su vecino. Dios también ha otorgado a todos por igual el don de la vista, sin distinción ni discriminación, para que sea disfrutado por igual y comunitariamente. Y ha hecho que el sol produzca el alimento para todos los animales por igual; también el alimento debe ser disfrutado por todos igualmente y en común.

De este modo Dios ha establecido por encima de toda cuestión lo que El entiende por justicia. Y originalmente su voluntad fue la de que el mismo principio se aplicara a todas las cosas: a la tierra y sus frutos, así como a los bienes de toda clase. Dios hizo la viña, los cereales y todos los demás frutos en beneficio de todos; y al principio se ofrecían libremente a toda ave y a todo caminante. Pero las leyes humanas han socavado la ley divina y han destruido el orden comunitario que expresa. Fueron precisamente leyes humanas las que crearon la distinción entre lo mío y lo tuyo, de modo que las cosas que por derecho pertenecen a todos ya no pueden ser disfrutadas en común. Esta violación de la comunidad e igualdad dio origen al robo y a toda clase de crímenes. Además Dios quería que los hombres y mujeres se aparearan con tanta libertad como siguen haciéndolo los animales; también en este terreno la comunidad e igualdad habían sido ordenadas por la justicia divina y destruidas por los mismos seres humanos.

En contraste con algunos griegos, los estoicos romanos —como ya era de suponer— no muestran ningún interés en hacer propaganda en

favor del igualitarismo; pero ellos están de acuerdo en que en cierta ocasión, mucho tiempo antes, los hombres vivieron juntos en un estado de igualdad. La versión más completa de sus enseñanzas sobre la materia nos es dada por Séneca en diversos pasajes, de los cuales el siguiente es un buen ejemplo:

[Aquellos fueron] buenos tiempos cuando las magnificencias de la naturaleza podían ser usadas indiscriminadamente por todos, antes de que la avaricia y el deseo de lujo trajeran la división entre los hombres, de modo que se apartaran del compañerismo para robarse el uno al otro... Ciertamente no puede haber ninguna situación de la humanidad de mayor valor; y si Dios nos concediera hacer a los seres terrenales y establecer costumbres para los pueblos, no desearíamos otra cosa que lo que nos dicen de aquella edad cuando «ningún trabajador araba la tierra, nadie podía señalar ni dividir el campo; cuando los hombres ponían todas las cosas en el almacén común, y la tierra daba todas las cosas con mayor liberalidad, pues nadie se las exigía.» ¿Quién podría ser más feliz que esta raza de hombres? Disfrutaban en común de todo cuanto la naturaleza producía. Así la naturaleza bastaba como madre y custodia de todos los hombres, y todos estaban seguros en la posesión de la riqueza pública. ¿Por qué no llamarla la raza más rica de hombres, puesto que no podía encontrarse ningún pobre entre ellos? Pero la avaricia invadió esta situación óptima y, al querer apropiarse las cosas y exigirlas para sí, terminó por hacer de todas las cosas la propiedad de los demás, reduciéndose a sí misma de infinita riqueza a extrema penuria. La avaricia causó la pobreza y, al desear muchas cosas, las falsificó todas. Ahora la avaricia se esfuerza en recobrar lo que ha perdido, añade campos a sus campos, expulsa al vecino por medio del dinero o bien por la fuerza, ensancha sus dominios hasta que alcanzan el tamaño de provincias enteras, pretende que un largo viaje por sus tierras equivale a la posesión de ellas; pero, por muy amplias que sean las fronteras, no se aproximarán jamás a las que hemos abandonado. Después de hacerlo todo poseeremos mucho; pero antes poseíamos todo el mundo. La misma tierra era más fértil cuando no se la trabajaba, y mucho más que suficiente para colmar las necesidades de gentes que no se arrebataban nada los unos a los otros. Nadie podía tener ni más ni menos que los demás; todas las cosas eran compartidas con el consentimiento común. El fuerte no había humillado al débil; el avaro todavía no había negado el dinero, ocultando sus riquezas, a los demás, ni la posibilidad de sobrevivir. Todos se preocupaban tanto de sus vecinos como de sí mismos...

Pero —y este era el punto central de toda su argumentación— Séneca estaba convencido de que el antiguo orden igualitario estaba perdido y necesariamente perdido. A medida que pasó el tiempo el hombre se había viciado; y después de esto eran no sólo inevitables sino incluso necesarias instituciones tales como la propiedad privada, el gobierno coercitivo, la diferencia de condición, incluso la esclavitud. Estas instituciones no eran sólo consecuencia, sino también remedio de la corrupción de la naturaleza humana. De tal forma, y con estas correcciones, los Padres adoptaron la noción del prístino Estado de Naturaleza igualitario y la incorporaron a la teoría política de la Iglesia.

En el pensamiento patrístico y medieval

Hacia el siglo III d. C., la doctrina cristiana había asimilado de la muy influyente filosofía estoica la noción de un Estado de Naturaleza igualitario que se había perdido irremisiblemente. Y, aunque no resultaba demasiado fácil hablar de una organización económica y social en el jardín del Edén, los teólogos ortodoxos se las arreglaron para usar el mito grecorromano con el fin de ilustrar el dogma de la Caída.

En el centro de esta teoría de la ciudad se encuentra la distinción entre el Estado de la Naturaleza, basado en el derecho natural y que expresaba directamente la intención divina, y el estado convencional, originado y sancionado por la costumbre. La mayoría de los Padres estaban de acuerdo en que la desigualdad, la esclavitud, el gobierno coercitivo e incluso la propiedad privada no formaban parte de la intención original de Dios y sólo habían aparecido como fruto maldito de la Caída. Por otra parte, después del pecado original comenzó una evolución que hizo indispensables estas instituciones. La naturaleza humana, corrompida por el pecado original, necesitaba restricciones que no podían encontrarse en un orden igualitario; por eso las desigualdades en riqueza, situación social y poder no fueron sólo consecuencia, sino también remedio del pecado. Las únicas recomendaciones que podían ser autorizadas desde tal punto de vista eran las dirigidas a los individuos y referentes solamente a los problemas de la conducta personal. Que un amo debía comportarse justa y razonablemente con su esclavo, que eran tan querido de Dios como él mismo; que el rico tiene obligación moral de dar limosnas liberalmente; que el rico que use mal su riqueza pierde derecho a ella: de este cariz fueron las conclusiones prácticas que se dedujeron, dentro de los límites de la ortodoxia, de la doctrina del prístino Estado de Naturaleza igualitario. Eran conclusiones importantes e influyeron de muchas maneras en la vida de la cristiandad; pero ni pretendieron ni quisieron pretender una sociedad sin ricos ni pobres, sin propiedad privada.

De todos modos fue precisamente la enseñanza de la Iglesia la que perpetuó la idea de que la sociedad «natural» era igualitaria. Muchos Padres elaboraron extensamente el tema de la igualdad primitiva de la naturaleza humana, especialmente al tratar de la institución de la esclavitud. La Iglesia aceptó la esclavitud y enseñó a los esclavos el deber de obedecer y someterse incluso a los amos más crueles; pero esto no impidió que, por ejemplo, el influyente teólogo del siglo IV conocido como «Ambrosiaster» recordara a los amos que Dios no hizo a los hombres esclavos y libres, sino sólo libres. En la *Ciudad de Dios*, de San Agustín, encontramos expresada la misma opinión con mayor claridad:

El orden de la naturaleza lo ha prescrito y Dios ha creado así al hombre. Porque dijo: «Domine en los peces del mar, y en las aves del cielo, y en los ganados, y en todas las fieras de la tierra, y en todo reptil que repta sobre la tierra.» Al crear al hombre a su propia imagen, como ser racional, Dios quiere indicar que el hombre es señor solamente de los seres irracionales; no pone al hombre por encima del hombre, sino de las bestias... La primera causa de la servidumbre es el pecado, por el que el hombre queda sujeto al hombre con las ataduras de su condición... Pero por la naturaleza en la que Dios creó originalmente al hombre nadie es esclavo ni del pecado ni de otro hombre cualquiera.

A pesar del hecho de que la misma Iglesia llegó a poseer gran número de siervos, la opinión expresada por san Agustín siguió siendo la única ortodoxa durante toda la Edad Media. Y fue también la que sostuvieron los legisladores feudales civiles. Podemos tomar como representativa de la opinión general de los pensadores medievales la que expresó el famoso jurista francés del siglo XIII Beaumanoir: «Aunque ahora existen varios estados de hombres, es cierto que al principio todos fueron libres con la misma libertad; pues todo el mundo sabe que cada uno de nosotros desciende del mismo padre y de la misma madre...»

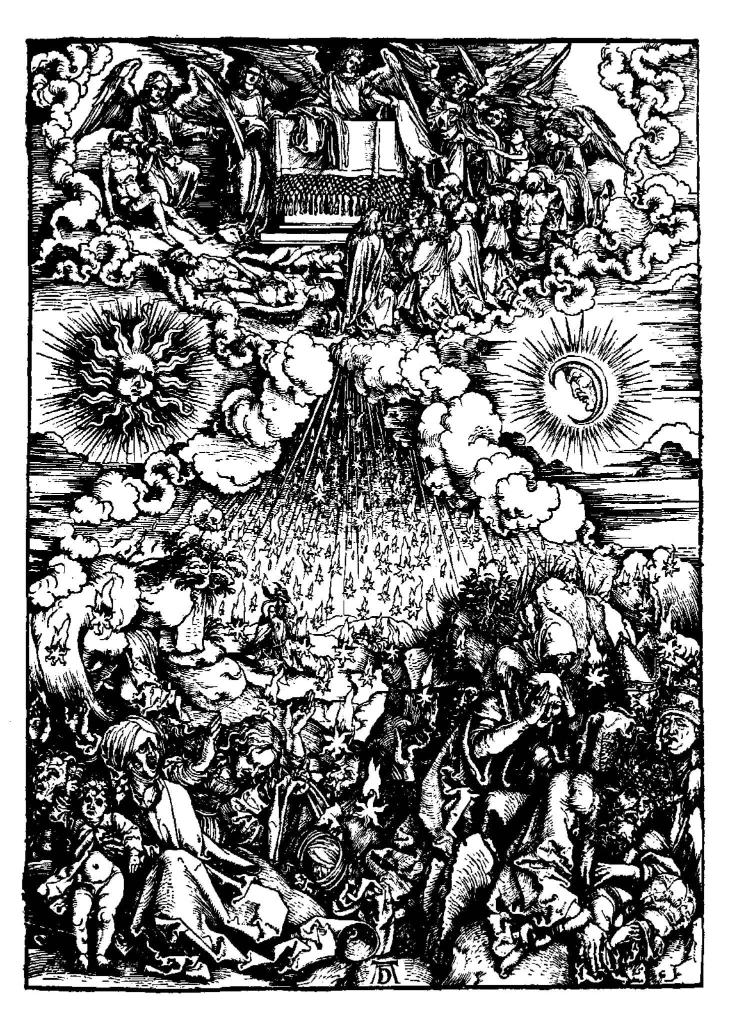
La doctrina católica incorporó y conservó la idea de que todas las cosas de la tierra debían pertenecer comunitariamente a todos los seres humanos. En el siglo III nos encontramos con que san Cipriano repite frases hechas de los estoicos. Hace notar que Dios brinda sus dones a toda la humanidad. El día ilumina para todos, el sol brilla sobre todos, la lluvia cae y el viento sopla para todos, el resplandor de las estrellas y de la luna son propiedad común. Tal es la imparcial magnanimidad de Dios; y un hombre que quisiera imitar la justicia de Dios debería compartir todas sus posesiones con sus hermanos cristianos. Hacia la segunda mitad del siglo IV esta idea había logrado una amplia aceptación entre los escritores cristianos. San Zenón de Verona repite la misma comparación, que se había convertido en lugar común: idealmente todos los bienes deberían ser comunes «como el día, el sol, la noche, la lluvia, el nacer y el morir; cosas que la divina justicia concede por igual a toda la humanidad sin discriminación». Todavía más sorprendentes son algunas afirmaciones del gran obispo de Milán, san Ambrosio, en quien la tradición formulada por Séneca encuentra la más vigorosa expresión: «La naturaleza ha producido todas las cosas para todos los hombres, para que sean tenidas en común. Porque Dios ordenó que se hicieran todas las cosas de modo que el alimento fuera completamente común, y que la tierra fuera común posesión de todos. La naturaleza, por consiguiente, creó un derecho común, pero el uso y la costumbre crearon un derecho particular...» En defensa de su idea san Ambrosio cita, como si se tratara de autorida-



1. *La historia del Anticristo.* A la izquierda, el Anticristo predica inspirado por el Diablo; a la derecha, los «dos testigos», Enoc y Elías, predican contra él. Arriba, el Anticristo, sostenido por demonios, trata de volar para demostrar su carácter divino, mientras un arcángel se apresta a derribarlo.



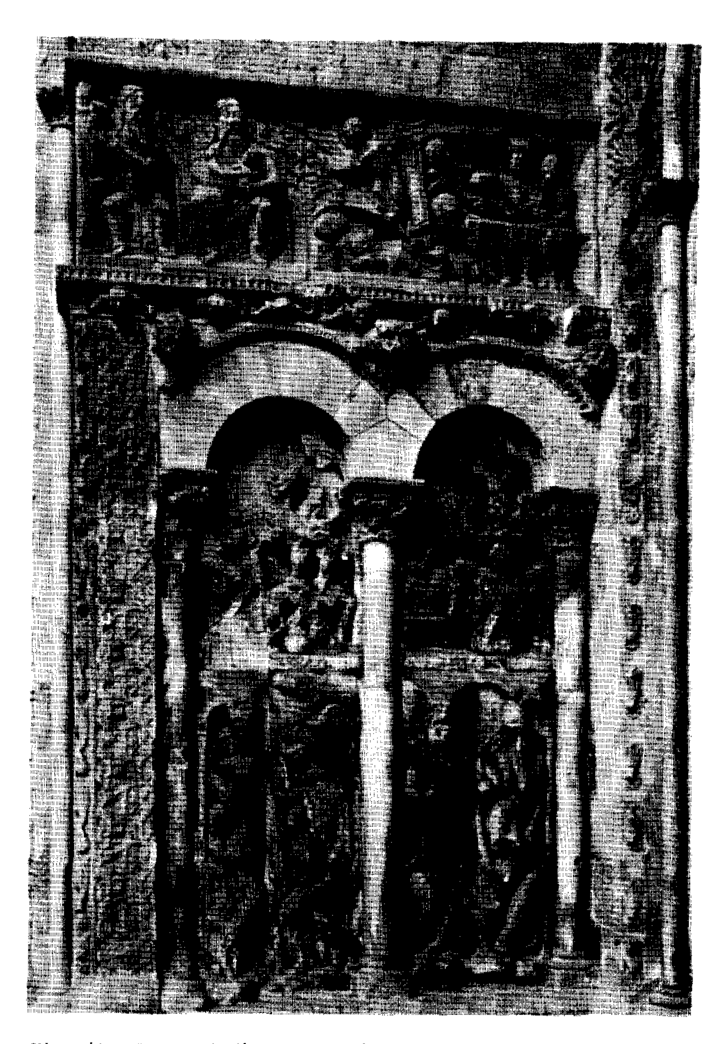
2. *El papa como Anticristo: Melchior Lorch.* En este horrífico cuadro, dedicado a Lutero, se nos muestra al papa con el rabo y demás atributos animales de Satanás; los sapos (y otros reptiles) que brotan de su boca nos recuerdan la descripción del Anticristo que aparece en el libro del Apocalipsis 16:13. Asimismo, en la leyenda se equipara a la figura con el «Hombre Salvaje» *[Wildemann].* Como ha demostrado en su estudio el Dr. Bernheimer, este personaje de la demonología medieval era un monstruo de poder erótico y destructivo: un espíritu terrestre originariamente de la familia de Pan, los faunos, sátiros y centauros, pero transformado en un aterrador demonio. Lorch retrata al «Hombre Salvaje» con una cruz papal que es, al propio tiempo, un tronco de árbol (símbolo fálico) como el que portaban los centauros.



3. *El Día de la Ira: Albrecht Dürer.* Ilustración a Apocalipsis 6:9-16: «...vi al pie del altar las almas de los que habían sido degollados por causa de la palabra de Dios y por el testimonio que mantenían... y sobrevino un gran terremoto y el sol se tornó negro como saco tejido de crin y la luna entera se tornó como sange, y las estrellas del cielo cayeron en la tierra... Y los reyes de la tierra, y los magnates, y los tribunos militares, y los ricos, y los poderosos, y todo siervo y libre se escondieron en las cavernas y en las peñas de los montes; y dicen a los montes y a las peñas: Caed sobre nosotros y escondednos de la faz del que está sentado en el tronco y de la cólera del Cordero».



4. Versión medieval de asesinato ritual de un muchacho cristiano por parte de unos judíos. Notable ejemplo de la proyección sobre los judíos de la imagen fantástica del padre torturador y castrador.



5. *El epulón y Lázaro. Arriba:* El epulón banquetea mientras Lázaro muere a las puertas de su casa y su alma es conducida por un ángel al seno de Abraham.

Centro: El epulón muere y, empujado por el peso de su bolsa, es arrojado a los infiernos por los demonios.

Abajo, derecha: Avaritia, simbolizada por un diablo, y *Luxuria,* simbolizada por la Mujer con las Serpientes.



6. (a) *Procesión flagelante, 1349*

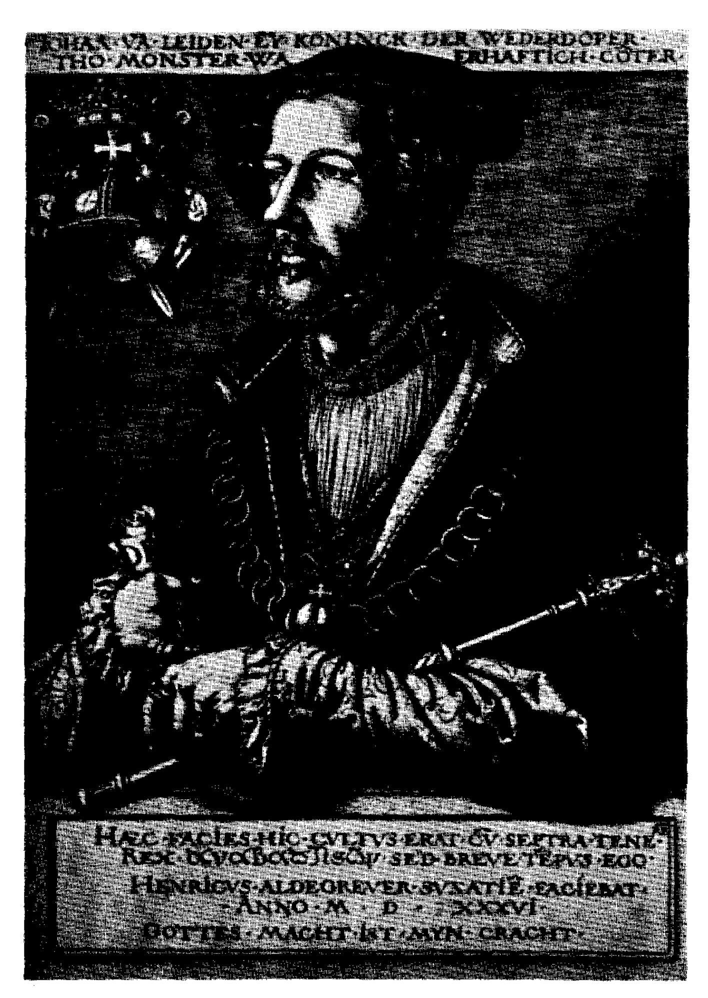


6. (b) *Quema de judíos, 1349*



7. *El Tamblor de Niklashausen.* El Tambor, incitado por un ermitaño o begardo, expone su doctrina, que después es recogida por los peregrinos. Apoyadas contra la iglesia vemos las velas gigantes que portaban los campesinos en su marcha sobre Würzburg.

8. *Los ranters vistos por sus contemporáneos.* Este tosco pero curioso grabado parece mostrar que la afición a fumar era también, lo mismo que el «amor libre», una expresión de antinomismo.



9. *Juan de Leyden como Rey: Heinrich Aldegrever.* Se supone que este fino grabado fue realizado del natural, por encargo del obispo, poco tiempo después de la toma de Münster. El orbe con las dos espadas simboliza la pretensión de Bockelson al dominio universal, tanto espiritual como secular. «El poder de Dios es mi fuerza» *[Gottes Macht ist myn Cracht]* era una de las divisas de Bockelson.

des totalmente de acuerdo entre sí, a los estoicos y el libro del Génesis. Y en otra parte señala: «El Señor Dios deseó de un modo particular que la tierra fuera posesión común de todos, y produjera frutos para todos; pero la avaricia produjo los derechos de propiedad.»

En elmismo *Decretum* de Graciano, el tratado que se convirtió en el texto básico para el estudio del derecho canónico en todas las universidades y que constituye la primera parte del *Corpus iuris canonici*, podemos encontrar un pasaje que glorifica el estado natural comunitario, incluso el amor libre. La historia de cómo llegó hasta allí es una de las más extrañas en la historia de las ideas. El papa Clemente I, uno de los primeros obispos de Roma, que vivió a finales de la primera centuria, vino a ser considerado, después de su muerte, como discípulo del propio san Pedro. El prestigio que esto concedió a su nombre dio por resultado que se le atribuyera la paternidad de gran cantidad de la literatura apocalíptica. Una de estas obras pretende ser una narración escrita por Clemente a san Jaime, describiendo sus viajes con san Pedro y culminando en el «reconocimiento» de sus padres y hermanos, de los que había sido separado desde la niñez. La obra se escribió por primera vez en Siria hacia el año 265 d. C., pero recibió su forma actual cerca de un siglo después. En los *Reconocimientos de Clemente*, tal como han llegado hasta nosotros, el padre de Clemente es un pagano con el que argumentan Pedro y Clemente hasta lograr su conversión. En el curso de la discusión el padre cita las opiniones siguientes, que atribuye a los «filósofos griegos» —lo que es correcto, aunque se equivoca al pensar que sean de Platón:

> Porque el uso de todas las cosas que hay en este mundo debería ser común para todos los hombres, pero por causa de la injusticia un hombre dice que esto es suyo, y el otro que aquello es suyo, y se crea la división entre los mortales. En pocas palabras, un griego muy sabio, conociendo que las cosas deberían ser de este modo, dice que todos los bienes deberían ser poseídos en común entre amigos. E, indudablemente, las esposas se incluyen dentro de «todas las cosas». También dice que, así como el aire no puede ser dividido, ni el esplendor del sol, tampoco las demás cosas dadas en este mundo para ser tenidas en común deberían ser divididas, sino realmente poseídas en común.

Alrededor de cinco siglos más tarde, este pasaje recibió un significado completamente nuevo. Hacia 850 d. C., el monje francés conocido como el Pseudo-Isidoro (por haber atribuido sus obras a Isidoro, arzobispo de Sevilla) publicó una serie de decretos y cánones espúreos para la famosa colección conocida hoy en día como los *Falsos Decretos*. La colección se abre con cinco «cartas del papa Clemente», todas ellas apócrifas y tres de ellas escritas por el mismo Pseudo-Isidoro. En la quinta carta, dirigida a san Jaime y a los cristianos de Jerusalén, el Pseudo-Isidoro incluye el pasaje citado más arriba, pero ya no como

dicho por un pagano, sino como expresión de las ideas del mismo papa Clemente. Y se hace que el papa refuerce la argumentación con esta cita de los *Hechos* sobre la primera comunidad cristiana de Jerusalén:

La multitud de los que creyeron tenía un solo corazón y un alma sola, y ninguno decía ser propia suya cosa alguna de las que poseía, sino que para ellos todo era común... Porque tampoco había entre ellos menesteroso alguno; pues cuantos había propietarios de campos o casas, vendiéndolo, traían el producto de lo vendido y lo ponían a los pies de los apóstoles y se repartía, dando a cada cual según que uno tenía necesidad.

De esta forma híbrida, mitad estoica y mitad cristiana, esta argumentación fue hallada por el fundador de la ciencia del derecho canónica. Cuando, hacia 1150, Graciano llevó a cabo su gran compilación no puso en cuestión —como tampoco lo hicieron sus contemporáneos— el valor genuino de los decretos del Pseudo-Isidoro. La quinta Epístola de Clemente, con su extraña afirmación anarco-comunista, fue incluida en el *Decretum* y con ello adquirió una autoridad que debía conservar hasta que en el siglo XVI fue desacreditada junto con todos los demás falsos decretos. Es cierto que Graciano añade al documento ciertos comentarios que tienden a restringir su objetivo; pero en otras partes del *Decretum* hace suyos sin reserva sus argumentos (menos en la materia del amor libre). En la baja Edad Media fue lugar común entre los canonistas y escolásticos la afirmación de que en el primer estadio de la sociedad, que también había sido el más puro, no había existido la propiedad privada porque todas las cosas pertenecían a todos.

Alrededor de 1270 el estado natural igualitario fue presentado, por primera vez desde la Antigüedad, en una obra literaria. Jean de Meun, un laico inquisitivo que vivía en el barrio latino de París, profundamente influido por las discusiones de la universidad, y también buen conocedor de la literatura latina, trató el tema con bastante extensión en su largo poema el *Roman de la Rose*. Fue la obra vernácula más popular de la literatura medieval —todavía se conservan unas 200 copias manuscritas en francés y existieron numerosas traducciones. Una teoría social que hasta entonces sólo había sido familiar a los clérigos cultos se hizo accesible a gran número de laicos merced al *Roman de la Rose*. La descripción de Jean de Meun de la Edad de Oro y de la posterior decadencia es un ensayo sociológico serio y popular al mismo tiempo —una anticipación, de varios siglos, de la segunda parte del *Discours sur l'inégalité*, de Rousseau, y, como esta obra, un documento de gran interés para el investigador de los mitos sociales.

«Erase una vez, en los días de nuestros primeros padres y madres», escribe el poeta, «como atestiguan los escritos de los antiguos, la gente

se amaba con un delicado y honesto amor, y no por codicia y ansia de lucro. La bondad reinaba en el mundo.» En esos tiempos los gustos eran sencillos, las gentes se alimentaban de frutos, nueces y hierbas, sólo bebían agua, se vestían con pieles de animales, no conocían la agricultura y vivían en cavernas. Pero no pasaban penalidades, porque la tierra daba liberalmente todo el alimento que necesitaban. Los amantes se abrazaban en lechos de flores, detrás de cortinas de hojas (para este escritor el amor libre era una parte importante de la bienaventuranza primitiva). «Allí danzaban y descansaban en suave tranquilidad; pueblo sencillo que sólo se preocupaba de vivir alegremente y en plena armonía con los demás. Todavía ningún rey ni príncipe habían arrebatado, como criminales, lo que pertenecía a los demás. Todos eran iguales y no tenían ninguna propiedad privada propia. Conocían bien la máxima de que amor y autoridad no pueden morar juntos... De este modo, amigo mío, los antiguos se acompañaban los unos a los otros, libres de toda atadura o ligazón, pacíficamente, decentemente; y no hubiesen abandonado su libertad ni por todo el oro de Arabia o Frigia...»

Desgraciadamente tan feliz situación llegó a su fin con la aparición de innumerables vicios: engaño, orgullo, ambición, envidia y demás. Su primer acto fue el de dejar libres sobre la tierra a la pobreza y a su hermano el latrocinio, que hasta entonces no habían sido conocidos. En seguida

estos demonios, locos de rabia y envidia al ver la felicidad de los seres humanos, invadieron la tierra, sembrando discordia, embustes, desacuerdos y pleitos, peleas, disputas, guerras, calumnias, odio y rencor. Como estaban infatuados por el oro dejaron la tierra esquilmada, extrayendo de sus entrañas los tesoros ocultos, metales y piedras preciosas. La avaricia y la ambición hicieron habitar en el corazón humano la pasión de la riqueza. La ambición crea el dinero y la avaricia lo esconde; esta última es una criatura tan desgraciada que nunca puede gastar el dinero, antes lo deja a sus herederos y albaceas para que lo administren y guarden, a no ser que le sobrevenga antes alguna desgracia.

En cuanto la humanidad fue presa de esta banda abandonó su primer modo de vida. Los hombres nunca se cansaron de hacer el mal; se hicieron embusteros y empezaron a estafar; ambicionaron propiedades, dividieron el mismo suelo y, al hacerlo, trazaron fronteras, y a menudo, al definir estas fronteras, lucharon para arrebatar todo lo que podían del otro; el más fuerte consiguió las mayores porciones...

Al final la anarquía se hizo tan intolerable que los hombres tuvieron que elegir a alguno que restaurara y conservase el orden. Eligieron a «un gran villano, al más corpulento, al más fornido, al más fuerte que pudieron encontrar; y le hicieron príncipe y señor». Pero éste necesitó ayuda y se crearon las tasas e impuestos con el fin de pagar

el aparato coercitivo: fue el inicio del poder real. Se acuñó moneda y se fabricaron armas

> y al *mismo tiempo* los hombres *fortificaron* las ciudades y castillos y construyeron grandes palacios cubiertos de esculturas, pues los que poseían las riquezas tenían mucho miedo de que se las quitaran a hurtadillas o a la fuerza. Estos hombres se hicieron dignos de compasión, pues ya no volvieron a conocer la seguridad desde el día en que, llevados de la codicia, tomaron para sí lo que antes había sido propiedad de todos, como lo son el aire y el sol.

Tales eran los ideales igualitarios y comunistas reconocidos por muchos pensadores de la Europa medieval. Y no podemos decir que no se hiciera ningún intento por convertirlos en realidad. La misma Iglesia defendía con toda lógica que una vida comunitaria en pobreza voluntaria era «el camino más perfecto», insistiendo, con todo, en el hecho de que en un mundo corrompido, sometido a las consecuencias de la Caída, se trataba de un ideal que sólo podía ser seguido por una minoría. Entre el clero esta actitud encontró una expresión institucionalizada en las órdenes de monjes y frailes. Era una actitud que atraía también a muchos laicos, especialmente cuando empezó a revivir el comercio, apareció nueva riqueza y creció la civilización urbana. Desde el siglo XI podemos encontrar en todas las regiones más desarrolladas y populosas de Europa grupos de laicos viviendo en comunidades casi monásticas, poseyendo toda propiedad en común, con o sin la sanción de la Iglesia. Todas estas comunidades encontraron un modelo en la descripción que hace *Hechos* IV de la primera comunidad cristiana de Jerusalén. Este ejemplo —que, como hemos visto, ya había sido citado por el Pseudo-Isidoro en la presunta carta de Clemente— alcanzó un inmenso prestigio; pues no podían advertir hasta qué punto había dejado san Lucas correr su imaginación exagerando el sentido del hecho histórico.

Pero la imitación de esta imaginaria versión de la Iglesia primitiva no equivalía del todo a restaurar, ni tan siquiera a intentar la restauración, de la perdida Edad de Oro de la humanidad que había sido descrita en el mundo antiguo por Séneca y en la Europa medieval por Jean de Meun. E incluso las sectas heréticas que florecieron a partir del siglo XII estuvieron en conjunto menos interesadas en la «nivelación» social y económica de lo que se ha dicho; ni los cátaros ni los valdenses, por ejemplo, mostraron particular interés en el asunto. Hasta casi el fin del siglo XIV se diría que sólo unos pocos oscuros sectarios, tales como algunos de los adeptos al Espíritu Libre, intentaron extraer de las profundidades del pasado y proyectar en el futuro el igualitarista estado natural. Pero aunque fueran muy pocos los que lo emprendieron, este intento de recrear la Edad de Oro no dejó de tener importancia.

Dio lugar a una doctrina que se convirtió en un mito revolucionario tan pronto como fue presentado a los turbulentos pobres y se fundió con las fantasías de la escatología popular.

Capítulo 11
EL MILENIO IGUALITARIO (I)

Acotaciones a la Revolución Inglesa de los Campesinos

¿Cuándo dejó la gente de imaginar una sociedad sin distinciones de «status» o de riqueza, simplemente, como una Edad de Oro irremediablemente perdida en el remoto pasado y empezó a pensar en ella como un estado preordenado para el futuro inmediato? Por lo que podemos conocer a través de las fuentes de que disponemos, este nuevo mito social nació en los turbulentos años cercanos a 1380. Quizá tomó forma por primera vez en las ciudades de Flandes y del norte de Francia, que por este tiempo estaban sumergidas en una ola de violencia revolucionaria; pero, aunque se ha hecho a menudo esta sugerencia, todavía no ha podido ser probada. Por otra parte cuando se examinan, en las crónicas referentes a la revolución campesina inglesa de 1381, las declaraciones atribuidas al célebre John Ball, se encuentra el mito —inesperada pero inequívocamente— apenas bajo la superficie.

No queremos decir que la mayoría de los insurgentes estuvieran especialmente influidos por este mito. Parece que la mayoría de los campesinos y de los artesanos urbanos que les apoyaron estuvieron casi exclusivamente preocupados por unos objetivos limitados y realistas. Por este tiempo el lazo de unión entre un señor y sus campesinos había perdido todo el carácter paternal que pudo haber tenido en otro

tiempo; y los campesinos no advertían ninguna razón por la que debieran prestar pesados deberes y servicios a un señor que había dejado de ser su protector. Además, desde la peste negra, había habido una escasez crónica de mano de obra, de la que se benefició en gran modo la gente sencilla, pero no tanto como hubieran querido. Campesinos y artesanos estaban irritados por las restricciones legales —en especial por las incorporadas en el Estatuto de los Trabajadores— que les impedían explotar plenamente la fuerza de su posición económica. El descontento producido por estos continuos agravios resultó exacerbado por la mala dirección de la guerra francesa y por la exacción de un impuesto especialmente oneroso. Sin embargo, a pesar de todo el resentimiento y cólera que el pueblo pudiera sentir cuando estalló la revuelta, sus objetivos fueron severamente prácticos. La carta de libertad concedida por el rey en Mile End (que fue anulada después) refleja esas pretensiones con suficiente claridad: la certeza de la conmutación de los deberes feudales por rentas en metálico, la sustitución de la villanía por el trabajo a jornal, la remoción de las restricciones sobre la libertad de compra-venta. En este programa no encontramos nada que indique una referencia a una milagrosa restauración de un igualitario estado natural. Pero esto no equivale a decir que tal fantasía no era mantenida por algunos de los insurgentes.

En un conocido pasaje, Froissart da lo que se supone podía ser un discurso típico de John Ball:

> Y si todos nosotros descendemos de un padre y de una madre, Adán y Eva, ¿cómo pueden los señores decir o probar que ellos son más señores que nosotros, salvo que ellos nos hacen cavar y cultivar el campo para que puedan despilfarrar lo que producimos? Ellos visten terciopelo y seda, forrados de piel de ardilla, mientras nosotros nos cubrimos con pobres telas. Ellos tienen vinos, especias y pan blanco, mientras nosotros sólo tenemos centeno, salvado y paja, y solamente agua para beber. Ellos tienen hermosas residencias y castillos, mientras que nosotros tenemos afanes y trabajo, siempre en los campos bajo la lluvia y la nieve. Pero de nosotros y de nuestro trabajo proviene todo aquello con lo que mantienen su pompa y boato.

El orador propone drásticas medidas para remediar esta situación: «Buena gente, las cosas no pueden ir bien en Inglaterra hasta que todas las cosas sean comunes y no haya ni villano ni noble, antes bien todos nosotros seamos de la misma condición.»

El cronista inglés Thomas Walsingham, monje de san Albans, nos informa también de un discurso que, según se dice, pronunció Ball delante de las huestes rebeldes en Blacheath, sobre un texto que ya entonces era un proverbio tradicional y que ha seguido siendo popular hasta nuestros días:

Cuando Adán cavaba, y Eva hilaba
¿quién era caballero?

Según Walsingham, Ball decía que en el principio todos los seres humanos habían sido creados iguales y libres. Fueron hombres perversos quienes, por injusta opresión, habían introducido por vez primera la servidumbre, contradiciendo la voluntad de Dios. Pero había llegado el tiempo concedido por Dios en el que el pueblo podría, con tal de que lo quisiera, sacudirse el yugo que había llevado durante tanto tiempo y ganar la libertad por la que siempre había suspirado. Así pues, debían ser animosos y conducirse como el prudente padre de familia de las Escrituras que guardó el trigo en su granero, al tiempo que arrancó y quemó la cizaña que casi había sofocado al buen grano; pues el tiempo de la cosecha ya había llegado. La cizaña estaba compuesta por los grandes señores, los jueces y los legisladores. Todos ellos debían ser exterminados, así como cualquiera que pudiera ser peligroso para la comunidad del futuro. Entonces, una vez eliminados los grandes, los hombres podrían gozar de la misma libertad, rango y poder.

Aunque no es posible saber si John Ball pronunció realmente discursos semejantes, tenemos suficientes razones para creer que las enseñanzas que encierran estaban siendo diseminadas en los tiempos de la revuelta. La doctrina del primitivo Estado de Naturaleza igualitario fue ciertamente bastante familiar en Inglaterra. En el *Dialogue of Dives and Pauper,* escrito en la primera década del siglo XIV, leemos que «por ley de la naturaleza y por ley de Dios todas las cosas son comunes»; la afirmación es confirmada con la referencia a las autoridades corrientes: la espúrea quinta Epístola de Clemente y *Hechos* IV. Predicadores perfectamente ortodoxos invocaban a san Ambrosio con el mismo fin: «La tierra fue hecha en común para todos, ricos y pobres. ¿De dónde deduces, rico, tu propio derecho? La naturaleza no conoce ricos, hace a todos los hombres pobres...» De un modo académico Wyclif expuso la misma idea en el tratado *De civili domino,* que compuso en Oxford en 1374. En esta obra se afirmaba que para los injustos el poseer el señorío era mera usurpación, contrario a los primitivos principios de la ley e incompatible con los propósitos divinos; mientras que el hombre justo, que renunciaba al señorío por amor de Cristo, obtenía a cambio el total señorío del universo, un señorío como no lo tuvieron ni nuestros primeros padres antes de la Caída. Y Wyclif sigue adelante con su propia variación sobre el tema que había sido desarrollado por tantos escolásticos desde los días de Graciano:

En primer lugar, todos los bienes de Dios deberían ser comunes. La prueba es la siguiente: todo hombre debería estar en estado de gracia; si está en estado

de gracia es señor del mundo y de todo lo que éste contiene; por consiguiente, todo hombre debería ser señor de todo el mundo. Pero, como los hombres somos muy numerosos, esto sólo puede darse si todos los hombres tienen todas las cosas en común. Por consiguiente, todas las cosas deberían ser comunes.

Desde luego Wyclif nunca intentó que esta teoría fuese aplicada en la práctica de la sociedad civil. Sólo la expresó una vez y en latín; además la matizó añadiendo que en la vida práctica el hombre justo debe soportar la desigualdades e injusticias y dejar a los injustos la posesión de su riqueza y poder. Mientras que en sus ataques contra la riqueza y mundanidad del clero Wyclif fue terriblemente apasionado, estos comentarios suyos sobre la propiedad comunitaria de todas las cosas no pasan de ser un ejercicio de lógica formal. De todos modos, prescindiendo de su contexto escolástico y despojados de sus matices, estos mismos comentarios no podían distinguirse fácilmente del anarquismo místico del Espíritu Libre, y hubiera sido sorprendente que entre la multitud de estudiantes de toda suerte y clase que se congregaban en Oxford no hubieran habido ninguno que se apropiara estas ideas y las esparciera por el exterior, simplificadas en frases propagandísticas. Y Langland, escribiendo poco después de la gran revuelta, nos dice en *Piers Plowman* que las especulaciones respecto al Estado de Naturaleza provenientes de las universidades penetraron en el pueblo llano y con qué efecto:

> La envidia oye estas cosas; y perdidos frailes van a la escuela
> aprenden Lógica y Leyes, y también Contemplación,
> hablan a los hombres de Platón, y lo prueban con Séneca,
> que todas las cosas bajo el cielo deben ser comunes.
> Miente, por mi vida, quien habla así al iletrado,
> pues Dios hizo una ley para los hombres, que Moisés enseñó:
> no codiciarás los bienes del prójimo.

De todos modos, en su larga historia la fantasía del igualitario estado natural nunca había actuado como un mito social dinámico; y no lo hubiera hecho si no hubiera estado reforzado por una crítica social de carácter más personal y apasionado. En su fascinante estudio de los sermones medievales el fallecido profesor G. R. Owst ha mostrado que incluso los predicadores más ortodoxos, aunque combatían los pecados de todo tipo en la comunidad, se reservaban las críticas más violentas para los ricos y poderosos. Es particularmente significativa la interpretación del juicio final como día de la venganza de los pobres —interpretación que, desarrollada y elaborada desde el siglo XIII, recibió su expresión maestra en el canciller de Cambridge, John Bromyard, en su guía de predicadores. El siguiente extracto del resumen y traducción de Owst nos dará alguna idea del poder emotivo de la argumentación de Bromyard:

A la izquierda, ante el trono del juez supremo, están «los señores crueles, quienes saqueaban al pueblo de Dios con graves multas, impuestos y exacciones..., los malos eclesiásticos, quienes dejaron de alimentar a los pobres con los bienes de Cristo y a Sus pobres como hubieran debido hacer, los usureros y mercaderes falsos..., quienes engañaban a los miembros de Cristo...». Entre los justos, a la derecha, se encuentran muchos que fueron «afligidos, despojados y destruidos por los dichos obradores de maldad». Entonces los oprimidos aportan una grave acusación en contra de sus opresores, en la presencia divina.

Y con osadía podrán presentar sus quejas delante de Dios y pedir justicia, hablando con Cristo el juez, y recitando cada uno a su vez la injuria que habían sufrido de un modo especial... «Para saciar su avaricia se apoderaban... de nuestros trabajos y bienes. Nos afligían con hambres y trabajos, de modo que podían vivir delicadamente gracias a nuestros esfuerzos y bienes. Hemos trabajado y vivido una vida tan cruel que apenas teníamos suficiente para medio año, apenas nada más que pan, salvado y agua. Y aún peor, moríamos de hambre. Y ellos se servían tres o cuatro platos de los bienes que nos arrebataban... Pasábamos hambre y sed, y éramos afligidos por el frío y la desnudez. Y estos ladrones no nos daban nuestros propios bienes cuando los necesitábamos, ni nos alimentaban y vestían con ellos. Pero a sus perros y caballos y monos, los ricos, los poderosos, los afluentes, los glotones, los borrachos y sus prostitutas, sí que los alimentaban y vestían bien, dejando que nosotros languideciéramos en la miseria...»

«Oh justo Dios, juzga, los papeles no están bien repartidos entre ellos y nosotros. Su saciedad era nuestra hambre; su felicidad nuestra tristeza; sus justas y torneos nuestros tormentos... Sus fiestas, deleites, pompas, vanidades, excesos y derroches eran nuestros ayunos, penalidades, deseos, calamidades y expoliación. Las amabilidades y risas de sus danzas eran nuestra burla, nuestros gemidos y quejas. Ellos solían cantar: '¡Bien! ¡Bien!'; nosotros gemíamos diciendo: '¡Ay de nosotros! ¡Ay de nosotros!'...»

«Sin duda», añade Bromyard, «el justo juez hará justicia a estos clamores». La suerte de los opresores será tan terrible como la acusación de los perjudicados: «Muchos de los que en la tierra reciben el nombre de nobles se sonrojarán con profunda vergüenza en el momento del juicio...»

Huelga decir que la finalidad de este sermón no era la de incitar a una revuelta social. Dirigido a los ricos, pretendía ser una exhortación para que se comportaran justa y generosamente con los pobres, para que fueran generosos en sus limosnas; dirigido a los pobres no pretendía despertar impulsos de rebelión sino, por el contrario, apaciguar y consolar. De todos modos, este retrato del día del juicio presenta todas las quejas de los humildes en contra de «los grandes»; y las presenta además como parte del gran drama escatológico. Para convertir esta profecía en una propaganda revolucionaria del género más explosivo

bastaba con adelantar el día del juicio: mostrar que no iba a suceder en cierto remoto e indefinido futuro sino que estaba ya a las mismas puertas. Y esto es lo que se hace precisamente en el sermón que Walsingham atribuye a John Ball. Para comprender todo el significado de este sermón basta con recordar el contexto bíblico de la parábola del trigo y la cizaña; contexto que, podemos asegurarlo, no podía pasar desapercibido a ningún oyente medieval. Pues la interpretación que Cristo da a los apóstoles de la parábola es una profecía escatológica que versa sobre las prodigiosas convulsiones de los Ultimos Días.

El que siembra la buena semilla es el Hijo del Hombre; el campo es el mundo; la buena semilla son los hijos del reino; la cizaña son los hijos del malvado, y el enemigo que la siembra es el diablo; la siega es la consumación del mundo, y los segadores son los ángeles. Así pues, como se recoge la cizaña y se echa al fuego para que arda, así será la consumación del mundo.

Enviará el Hijo del Hombre sus ángeles, los cuales recogerán de su reino todos los escándalos y todos los que obran la iniquidad, y los arrojarán al horno de fuego; allí será el llanto y el rechinar de los dientes. Entonces los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre. El que tenga oídos que oiga.

Al proclamar que esta profecía está a punto de cumplirse, que ha llegado a su término el tiempo señalado por Dios para la cosecha, el sermón exhorta de hecho al pueblo para que, como hijos del reino, lleven a cabo la aniquilación de los poderes demoníacos que había de anunciar la llegada del Milenio. Y en las rimas crípticas atribuidas a Ball —pero que, como los sermones, deben ser consideradas como de autor anónimo— el simbolismo usado en *Piers Plowman* es adaptado para llevar el mismo mensaje revolucionario. También aquí se puede reconocer la misma ansiosa esperanza de una batalla final entre los pobres, considerados como huestes de Dios, y sus opresores, considerados como huestes de Satanás. Esta batalla limpiará al mundo del pecado y en especial de aquellos pecados que, como *Avaritia* y *Luxuria,* se atribuían tradicionalmente a los ricos; «la verdad encarcelada» será liberada; «el verdadero amor que era tan bueno» será devuelto al mundo. Es el amanecer del Milenio, pero de un Milenio que ha de ser no sólo el reino de los santos anunciado en la escatología tradicional sino también una recreación del primigenio Estado de Naturaleza igualitario, una segunda Edad de Oro. Y las rimas también insisten en que está dispuesto que esto suceda ahora, en este preciso momento: «Dios da reparación, pues ahora es el tiempo.»

Generalmente se ha sostenido que los tres grandes levantamientos de campesinos en sl siglo XIV —el de Flandes entre 1323 y 1328, la *Jacquerie* de 1358 y el inglés de 1381— sólo pretendían objetivos concretos de naturaleza política y social. En realidad esto no parece tan cierto en el caso de la revuelta inglesa, como por lo que se refiere a sus

precursoras en el continente. Aunque también aquí la mayoría de los insurgentes habían sido empujados simplemente por injusticias concretas que les movían a pedir reformas específicas, todo indica que no faltaron las esperanzas y aspiraciones milenaristas. Y desde un punto de vista sociológico esto no puede sorprendernos. En la revuelta inglesa, los miembros del bajo clero y, en particular, algunos apóstatas y gentes que habían incurrido en irregularidades canónicas desempeñaron un importantísimo papel; y, como hemos visto, tales hombres siempre estaban dispuestos a asumir la función de profetas de inspiración divina, encargados de dirigir a la humanidad a través de los trastornos preordenados de los Ultimos Días. Al mismo tiempo una peculiaridad de esta revuelta consistió en que fue tanto urbana como rural. Impulsados, al parecer, por su fe en la benevolencia y omnipotencia del rey, los campesinos de Kent y Essex marcharon sobre Londres; pero cuando llegaron allí también se levantó el populacho de la ciudad, impidiendo que las puertas fueran cerradas a las hordas asaltantes y uniéndose a los rebeldes. Este hecho cambió sin duda alguna el carácter de la revuelta.

Froissart señalaba con buenas razones que los seguidores más entusiastas de Ball se encontraban entre los londinenses «envidiosos de los ricos y de la nobleza». Por aquellas fechas existía en Londres un bajo mundo parecido al que existió largo tiempo en las ciudades de Francia, Alemania y Países Bajos: jornaleros excluidos de los gremios y a los que no estaba permitido asociarse en organizaciones propias; obreros desempleados, soldados licenciados y desertores; un exceso de población formado por mendigos y desempleados: en suma, todo un submundo urbano que vivía en la mayor miseria y siempre al borde de la inanición, y que se veía constantemente engrosado por la huida de vasallos de los campos. En semejante medio, en el cual fanáticos *prophetae* se mezclaban con pobres desorientados y desesperados que vivían en los márgenes mismos de la sociedad, un levantamiento que ya de por sí estaba sacudiendo de arriba abajo la estructura social del país no podía sino dejarse sentir como una fuerza cataclísmica y producir formas extremas de violencia. Verdaderamente, tuvo que parecer que todas las cosas se renovaban, que todas las normas sociales se disolvían, que todas las barreras estaban cediendo. Puede sugerirse incluso que tal vez hubiera ciertas esperanzas milenaristas tras algunos de los hechos más sorprendentes de la revuelta: la quema del palacio del Savoy y la destrucción de todos sus tesoros por parte de unos londinenses que en ningún momento se entregaron al pillaje; la presencia de algunas exigencias a todas luces irrealizables entre las demandas presentadas al rey en Smithfield; quizá también la aceptación por parte de Jack Straw (suponiendo que fuese así) de que al final serían exterminados todos los magnates y clérigos con la excepción de algunos de los mendicantes.

Se trataba, ciertamente, de una situación en la que resultaba muy fácil proclamar y creer que estaba preparado el camino para un Milenio igualitario, e incluso comunista. Una situación muy parecida, aunque en una escala todavía mayor, surgiría de nuevo unos cuarenta años después cuando se produjo en Bohemia la revolución husita.

El Apocalipsis taborita

Aunque básicamente eslavo en su composición étnica y en su lengua, el Estado bohemio había estado incluido durante muchos siglos dentro de la esfera de Europa occidental y no dentro de la civilización de Europa oriental. Su cristianismo era latino y no griego; y políticamente formaba parte del Sacro Imperio Romano. Existió sin interrupción una monarquía bohemia desde aproximadamente el año 1200 y en la segunda mitad del siglo XIV el rey de Bohemia ceñía también la corona imperial alemana. En este tiempo Bohemia era el primer elector del imperio y sede de la primera universidad —la de Praga, fundada en 1348-1349—; y dominada efectivamente la vida política y cultural del centro de Europa. Tal posición se perdió a comienzos del siglo XV, cuando el rey de Bohemia, Wenceslao IV, fue destituido del trono imperial, y la universidad, de ser internacional, pasó a ser puramente checa. Pero durante años Bohemia se convirtió en el centro de un movimiento explosivo de tal fuerza que perturbó profundamente toda Europa durante varias décadas.

No había ninguna parte de Europa en la que las acostumbradas críticas contra la Iglesia pudieran expresarse con mayor convicción que en Bohemia. La riqueza de la Iglesia era allí enorme: la mitad de la tierra era propiedad eclesiástica; muchos clérigos, especialmente los grandes prelados, vivían de un modo evidentemente mundano; la curia, por su parte, interfería continuamente en los asuntos internos del país y también obtenía de él grandes beneficios financieros. Además, la acostumbrada animosidad del laicado en contra del clero estaba fuertemente reforzada por el sentimiento nacionalista. Desde el siglo XII había existido en Bohemia una importante minoría de ascendencia alemana, de lengua alemana y que conservaba su carácter alemán; y estas gentes eran particularmente numerosas entre el alto clero. Las quejas de los checos en contra del clero se fusionaron con las que tenían contra una minoría extranjera.

En 1360 un asceta reformador llamado Juan Milíč de Kroměříž adquirió una enorme influencia en Praga. Estaba muy preocupado con el Anticristo, al que primero consideraba como si fuese un individuo, pero que más tarde identificó con la corrupción que existía dentro de la Iglesia. El hecho de que la Iglesia estuviera particularmente corrompi-

da significaba que el reino del Anticristo ya había comenzado, y que el fin estaba ya próximo. Pero como preparación para el fin el Anticristo debía ser destruido, lo cual significaba que el clero debía aprender a vivir en pobreza; mientras que, por su parte, el laicado tenía que apartarse de la «usura». Más influyente que Milíč fue su discípulo Mateo de Janov, el cual actuó hacia 1390. También él estaba preocupado por la idea del Anticristo, interpretado metafóricamente como todos aquellos que ponían el amor propio y del mundo por encima del amor de Cristo. Más aún que Milíč, estaba impresionado por el aplastante poder del Anticristo; a sus ojos el tiempo presente se hallaba totalmente dominado por el Anticristo: la mundanidad de los sacerdotes y monjes, y sobre todo el escándalo del gran Cisma, eran clara prueba de ello. Desde luego el triunfo final de Cristo estaba asegurado; pero correspondía a todos los verdaderos cristianos prepararse para él. Podían hacerlo en parte volviendo a los mandamientos enunciados en la Biblia y en parte con la comunión diaria. Mateo insistía en que la eucaristía era la indispensable comida espiritual de los cristianos, debiendo ser tan plena y fácilmente accesible a los laicos como *a los sacerdotes. El cuerpo del Anticristo comprendía sobre todo a los* falsos sacerdotes —y ¿por qué iban a poder gozar más estos miembros del Anticristo del íntimo contacto con el Redentor que la mayoría de los cristianos? En la concepción de Mateo de Janov la eucaristía recibió, por primera vez, el lugar neurálgico que posteriormente iba a ocupar en todo el movimiento husita.

La exigencia de una reforma iniciada por Juan Milíč y Mateo de Janov fue continuada por otros predicadores y más tarde estimulada por la enseñanza y ejemplo de Wyclif, cuyas obras fueron conocidas en Bohemia a partir de 1380. A fines de siglo Juan Hus —ardiente admirador de Wyclif— prosiguió la obra de sus predecesores, propagando la demanda de reforma con tanta eficacia que la importancia del movimiento dejó de ser meramente local y se extendió a toda la cristiandad latina. Como sus predecesores, Hus era un predicador popular cuyo tema favorito era la corrupción y mundanidad del clero. Pero una desacostumbrada combinación de dones le hizo al mismo tiempo rector de la universidad, jefe espiritual del pueblo sencillo y figura muy influyente en la corte; todo esto dio gran peso a sus protestas, haciéndole llegar mucho más lejos que ninguno de sus predecesores. Cuando el papa Juan XXIII* envió mensajeros a Praga para predicar una «cruzada» en contra de su enemigo político, el rey de Nápoles, concediendo indulgencias a los que contribuyeran económicamente en favor de la causa, Hus se rebeló contra las peticiones papales. Como Wyclif an-

* Como se sabe no se le ha reconocido como papa legítimo; por lo cual el fallecido papa Juan también fue Juan XXIII.

tes que él, afirmó que cuando los decretos papales van en contra de la ley de Cristo expresada en las Escrituras, los fieles no deben obedecerlos; y lanzó una campaña contra la venta de indulgencias que excitó a toda la nación.

Hus nunca fue ni un extremista ni un rebelde y sólo pecó por negarse a obedecer ciegamente a sus superiores eclesiásticos, lo que fue suficiente para que le costase la vida. Excomulgado en 1412, fue requerida su presencia en 1414 ante el concilio ecuménico reunido en Constanza; y confiando imprudentemente en un salvoconducto del emperador Segismundo, cumplió el requerimiento. Su intención era la de persuadir con argumentos al concilio de que la Iglesia necesitaba realmente una reforma básica. Fue arrestado y, al negarse a la retractación, quemado vivo como hereje. El núcleo de su «herejía» se encontraba en la afirmación de que el papado no era una institución divina sino humana, que Cristo y no el papa era la verdadera cabeza de la Iglesia y que los papas indignos debían ser depuestos. Resulta irónico que el mismo concilio que le condenó acabara por deponer al papa Juan XXIII por simonía, asesinato, sodomía y fornicación.

Las noticias de la ejecución de Hus convirtieron la excitación de Bohemia en una reforma nacional. Por vez primera —un siglo antes de Lutero— toda una nación se enfrentó a la autoridad de la Iglesia representada por el papa y el concilio. Durante los años 1415-1418 se estableció la reforma en Bohemia con la aprobación y apoyo de la mayoría de los barones checos y del rey Wenceslao. La jerarquía eclesiástica existente fue ampliamente sustituida por una iglesia nacional que ya no era controlada desde Roma y se hallaba bajo el patronazgo de los poderes civiles de Bohemia. Al mismo tiempo, y por las presiones de un antiguo seguidor de Hus, Jakoubek de Stříbro, se decidió que en adelante los laicos recibirían la santa comunión bajo las dos especies en lugar de recibir sólo el pan, como era costumbre durante la baja Edad Media.

Se trataba de cambios importantes, pero en sí mismos no suponían una ruptura formal con la Iglesia de Roma; por el contrario, eran considerados como reformas para las que se esperaba ganar a toda la Iglesia. Si Roma, o el concilio de Constanza, hubiesen colaborado con este programa, la nobleza checa, los profesores de la universidad y la mayoría de gente sencilla se hubieran dado por satisfechos; pero no fue así. En 1419 el rey Wenceslao, presionado por su hermano el emperador Segismundo y por el papa Martín V, cambió su política abandonando la causa husita. La propaganda husita fue restringida, y el mismo utraquismo (como se llamaba la comunión bajo las dos especies) fue mirado de modo desfavorable. En la parte de Praga conocida como Ciudad Nueva, el pueblo llano, inspirado por un antiguo monje y ardiente husita llamado Juan Zelivský, se iba inquietando cada vez más; y

cuando, en julio de 1419, Wenceslao depuso a los consejeros husitas del gobierno de la Ciudad Nueva, el populacho se levantó en armas, ocupó el ayuntamiento y defenestró a los nuevos consejeros.

Este desafortunado intento de suprimir el movimiento husita reforzó en gran medida las tendencias radicales dentro del movimiento. En efecto, desde el principio el movimiento había incluido a gentes cuyos objetivos iban mucho más lejos que los de la nobleza o los de los profesores de la universidad. La gran mayoría de estos radicales pertenecía a los estratos sociales bajos: tejedores y otros obreros textiles, sastres, cerveceros, herreros, trabajadores manuales de todos los oficios. El papel desempeñado por estas gentes fue tan importante que los polemistas católicos pudieron afirmar que todo el movimiento husita había sido financiado desde sus mismos comienzos por los gremios de artesanos. Hubiera sido más correcto decir que el levantamiento general de Bohemia alentó la inquietud social entre los artesanos; éste fue especialmente el caso de Praga.

Muy bien situados económicamente, los artesanos de la capital estaban excluidos de toda influencia sobre la administración municipal, que se hallaba enteramente en manos de las grandes familias patricias —la mayor parte de ellas violentamente anti-husitas y muchas de ellas alemanas. Esta situación se vio repentinamente trastornada por el levantamiento de julio de 1419. El éxito de la insurrección aumentó extraordinariamente el poder de los gremios, dándoles el control efectivo de la administración. Los artesanos expulsaron a gran número de católicos, apropiándose de sus casas y propiedades y de muchos de sus oficios y privilegios. Los monasterios también fueron expropiados, pasando gran parte de su riqueza a la ciudad de Praga: también esto, aunque indirectamente, benefició a los artesanos. Aunque la Ciudad Nueva no era más igualitaria bajo el gobierno de los gremios de lo que lo había sido bajo el de los patricios, el hecho mismo de que fuera controlada por los artesanos la hacía un centro de influencia radical.

Aunque fueron los gremios los que organizaron y dirigieron el movimiento radical en Praga, el grueso del movimiento procedía en su mayor parte, no de los artesanos especializados, sino de los más bajos estratos de la población: la heterogénea masa de jornaleros, obreros desempleados, sirvientes a sueldo, mendigos, prostitutas y criminales. Incluso en la cumbre de su prosperidad en el siglo XIV, la capital contó con una numerosa población de gentes miserables; y los treinta o cuarenta años anteriores a la revolución husita habían presenciado un gran incremento en efectivos y un gran deterioro en su situación. Por este tiempo Bohemia padecía de superpoblación; y, como siempre, el exceso de población emigraba de las regiones rurales hacia las ciudades, especialmente hacia la capital. Pero Bohemia no tenía una industria exportadora capaz de absorber a toda esta gente, de modo que

muchos de ellos pasaron a engrosar el número de los desempleados. E incluso los que consiguieron encontrar algún tipo de trabajo asalariado seguían estando en una situación crítica; pues mientras que los salarios seguían al mismo nivel que en 1380, el valor adquisitivo se fue debilitando por la inflación y los precios subían sin descanso. Parece ser que hacia 1420 la gran mayoría de la población de Praga, entre 30.000 y 40.000 habitantes vivía —o moría— con salarios de hambre. El ala radical del movimiento husita fue reclutada en gran parte entre este agobiado proletariado.

El radicalismo encontró también un apoyo masivo entre el campesinado. La masa de la población rural había estado durante largo tiempo bajo la dependencia de los señores, eclesiásticos o laicos, que eran dueños de la tierra. Pero —gracias en gran parte al sistema de tenencia territorial introducido por los colonos alemanes y que se había extendido entre el campesinado checo— la dependencia del campesino de su señor no era, en modo alguno, absoluta. Las rentas y tasas estaban fijadas con toda exactitud; los arrendamientos eran hereditarios por lo que les daban mucha seguridad, e incluso algunas veces los arrendatarios podían vender sus arrendamientos, con lo que muchos campesinos gozaban de una cierta libertad de movimiento. El aumento del poder real en el siglo XIV impidió aún más la explotación del pueblo sencillo por la nobleza; en 1356 una ley daba a los campesinos dependientes el derecho de demandar a sus señores ante los juzgados territoriales. Los nobles se irritaron ante estas restricciones y hacia principios del siglo XV hicieron un esfuerzo para privar a los campesinos de sus derechos tradicionales y obligarles a entrar en una situación de dependencia total. La ley fue manipulada de modo que muchos campesinos se vieron gradualmente privados de su derecho de dejar sus tenencias a los herederos, mientras ellos mismos quedaban más atados al suelo y aumentaban sus tasas y servicios. Parece ser que hacia el tiempo del levantamiento husita el campesinado de Bohemia era muy consciente de que su situación se veía amenazada. Además también en el campo existía un estrato que no tenía nada que perder: labradores sin tierra, peones y muchos miembros de ese excedente de población que no podían acomodarse ni en el campo ni en las ciudades. Todas estas gentes se hallaban muy dispuestas a prestar su apoyo a cualquier movimiento que pareciera llevarles socorro y alivio.

Alrededor de 1419 el ala radical del movimiento husita empezó a separarse del ala más conservadora y a desarrollarse en su propia dirección. Ante la nueva política persecutoria del rey Wenceslao, cierto número de sacerdotes radicales empezaron a organizar congregaciones fuera del sistema parroquial, en las montañas del sur de Bohemia. Allí repartían la comunión bajo las dos especies y predicaban en contra de los abusos de la Iglesia de Roma. Las nuevas congregaciones se convir-

tieron pronto en asentamientos permanentes en los que se vivía en una consciente imitación de la comunidad cristiana original reflejada en el Nuevo Testamento; juntas, estas comunidades formaban una sociedad embrionaria, fuera completamente del orden feudal y que procuraba regular sus problemas basándose en el amor fraterno y no en la fuerza. El más importante de estos grupos se encontraba en un monte cercano al castillo de Bechyně, en el río Lužnica. No deja de tener importancia el hecho de que el lugar fuera rebautizado con el nombre de «Monte Tabor», ya que, según una tradición que se remonta al siglo IV, Tabor era el nombre del monte en el que Cristo había profetizado su Segunda Venida (*Marcos,* 12), en el que Cristo había ascendido a los cielos y en donde se esperaba reapareciera con toda majestad. Y pronto este nombre, con todos sus trasfondos escatológicos, fue dado a los mismos husitas radicales; sus propios contemporáneos les conocieron como taboritas, nombre que también les dan los historiadores de hoy.

Los taboritas no tuvieron un programa unificado, pues sus aspiraciones eran diversas y confusas. Se trataba de gente movida por una animosidad no sólo religiosa, sino también nacional y social. El hecho de que la mayor parte de los mercaderes prósperos de las ciudades fueran alemanes además de firmes católicos y la extendida aunque errónea creencia de que el feudalismo y la servidumbre eran instituciones peculiarmente germánicas, explican el hecho de que los taboritas fueran más fervientemente antigermánicos que los utraquistas (como fueron llamados los husitas más moderados). Pero lo que rechazaban sobre todas las cosas era la Iglesia de Roma. Mientras que los utraquistas dependían en muchos aspectos de la doctrina tradicional católica, los taboritas afirmaban el derecho de todo individuo, sacerdote o laico, a interpretar las Escrituras según sus entendimientos. Muchos taboritas rechazaban el dogma del purgatorio, rechazaban las oraciones y misas por los difuntos como supersticiones vanas, no encontraban nada digno de veneración en las reliquias o imágenes de santos, menospreciaban muchos ritos de la Iglesia. También se negaban a hacer votos y protestaban en contra de la pena de muerte. Y, lo más importante, insistían en que nada debía considerarse como dogma de fe si no estaba expresamente afirmado en la Sagrada Escritura.

Todo esto recuerda a los herejes de los siglos anteriores, y particularmente a los sectarios estudiosos de la Biblia, como valdenses o vaudois, que de hecho habían predicado entre las clases más miserables de Bohemia. Pero también había existido en Bohemia, como en otras partes de Europa, una tendencia milenarista tan alejada del sobrio disentimiento de los valdenses como de la ortodoxia católica. En los días de la peste negra y de las procesiones masivas de flagelantes, el tribuno y *propheta* romano Rienzo había profetizado en Praga que estaba a punto de ser inaugurada una época de paz, armonía y justicia,

un auténtico orden paradisíaco. Juan Milíč y los reformadores que le sucedieron vivieron en una constante expectativa de la Segunda Venida; mientras que hacia finales del siglo XIV aparecieron en Bohemia sectarios milenaristas que habían recibido la influencia del Espíritu Libre. Las esperanzas milenaristas fueron poderosamente reforzadas por unos cuarenta *pikarti* que llegaron a Praga desde el extranjero en 1418. Es posible que *pikarti* signifique sólo «begardos», pero es más probable que significa picardos, y que esas gentes fueran fugitivos de la persecución que en aquel tiempo azotaba Lille y Tournai. En todo caso parece que estaban en estrechas relaciones con aquellos adeptos al Espíritu Libre, los *Homines intelligentiae* de Bruselas. Denunciaban a los prelados, quienes, olvidándose del mandamiento de pobreza absoluta de Cristo, explotaban a los pobres para poder vivir en el lujo y la ostentación. Por otra parte, afirmaban que ellos eran vasallos del Espíritu Santo y que estaban poseídos de un conocimiento de la verdad tan completo como el de los apóstoles, por no decir el de Cristo. Y como pensaban que la Iglesia de Roma era la prostituta de Babilonia y el papa el Anticristo, naturalmente creían vivir los prolegómenos del Milenio o quizá —como los *Homines intelligentiae*— los de la Tercera y Ultima época.

Al principio, la tendencia valdense fue dominante entre los taboritas. Durante gran parte de 1419 los taboritas pretendieron una reforma nacional que, a diferencia de la reforma husita original, debía suponer una total escisión con Roma. La vida religiosa, y por consiguiente hasta cierto punto la vida social de Bohemia, debía ser ordenada de acuerdo con el ideal valdense de pobreza apostólica y de pureza moral. En octubre y de nuevo en noviembre se reunieron en Praga taboritas de toda Bohemia, y los caudillos radicales procuraron ganar a los magistrados husitas y a los profesores de la universidad para su programa. Es natural que no tuvieran éxito, encontrándose pronto enfrentados a una oposición más implacable de lo que hubieran deseado. El rey Wenceslao había muerto en agosto, de la impresión que le produjo el asesinato de los consejeros; y los grandes nobles husitas se unieron con sus colegas católicos para asegurar la sucesión en favor del hermano de Wenceslao, el emperador Segismundo, y también para frustrar los planes de los radicales. Los magistrados de Praga se inclinaron pronto en favor del lado conservador. Todos estaban de acuerdo en que debía conservarse la comunión bajo las dos especies; pero también estaban de acuerdo, y con mayor interés, en que los taboritas debían ser eliminados. Durante un período de varios meses, empezando en noviembre de 1419, los taboritas fueron aislados en toda Bohemia, separándolos del movimiento nacional y exponiéndolos a una salvaje persecución que buscaba su exterminio. Al mismo tiempo, como podía esperarse, las fantasías apocalípticas y milenaristas tomaron un nuevo dinamismo.

Algunos antiguos sacerdotes, conducidos por Martin Huska —también denominado Loquis por su extraordinaria elocuencia—, empezaron a predicar abiertamente la venida de la gran consumación, anunciando que había llegado el tiempo en el que debía hacerse desaparecer todo el mal como preparación para el Milenio. Entre el 10 y el 14 de febrero de 1420 profetizaron que todas las ciudades y pueblos serían destruidos por el fuego como Sodoma. A lo largo y ancho del mundo cristiano, la ira de Dios alcanzaría a todos aquellos que no huyeran a «las montañas» —es decir, a las cinco ciudades de Bohemia que se habían convertido en refugio de los taboritas. El mensaje fue escuchado, causando gran entusiasmo en los más bajos estratos sociales. Multitudes de pobres vendieron sus bienes y, dirigiéndose a estas ciudades con sus esposas e hijos, arrojaron su dinero a los pies de los predicadores.

Estas gentes creían haber comenzado la batalla final contra el Anticristo y sus huestes. Esto se desprende muy claramente de una carta abierta distribuida por aquella época: «Hay cinco ciudades que no entrarán en tratos con el Anticristo ni se le rendirán.» Y un canto taborita contemporáneo hace notar: «¡Fieles, alegraos en Dios! Dadle honor y alabanza, porque se ha complacido en preservaros y libraros graciosamente del perverso Anticristo y de su taimada hueste...» En sus propias aflicciones, los milenaristas reconocían los penosamente esperados «dolores mesiánicos»; y esta convicción les daba una renovada belicosidad. No contentos con esperar la destrucción de los ateos por medio de un milagro, los predicadores invitaron a los fieles para que llevaran a cabo la necesaria purificación de la tierra por sí mismos. Uno de ellos, graduado de la universidad de Praga, escribió un tratado del que se dijo que estaba «más lleno de sangre que una charca de agua» y en el que demostraba, con la ayuda de citas del Antiguo Testamento, que era una obligación ineludible del elegido matar en nombre del Señor. Esta obra sirvió de instrumento polémico a los demás predicadores, quienes usaban sus argumentos para animar a sus oyentes a la matanza. No debía tenerse ninguna compasión con los pecadores, pues todos eran enemigos de Cristo. «Maldito sea el hombre que aparta su espada de derramar la sangre de los enemigos de Cristo. Todo creyente debe lavar sus manos en esta sangre.» Los mismos predicadores se sumaban vehementemente a la matanza, pues «todo sacerdote debe perseguir, herir y matar, como manda la ley, a los pecadores».

Los pecados que debían ser castigados con la muerte incluían los antiguos mitos de los pobres, *Avaritia* y *Luxuria;* pero también, y sobre todo, incluían cualquier oposición a la voluntad de «los hombres de la Divina Ley». A los ojos de los taboritas radicales todos sus opositores eran pecadores, por lo que debían ser exterminados.

No todas las pruebas de este espíritu sanguinario provienen de fuentes hostiles. Pedro Chelčicky, un taborita que se negó a abandonar su pacífica posición valdense, notaba y lamentaba el cambio que habían experimentado muchos de sus colegas. Satanás, observaba, les ha seducido para que se consideren ángeles destinados a purificar el mundo de Cristo de todos los escándalos y a juzgar el mundo; por este motivo «cometen muchos asesinatos y empobrecen a muchos». Un tratado latino escrito por uno de los mismos milenaristas que se ha conservado hasta nuestros días, confirma todo esto: «El justo... se alegrará ahora, viendo la venganza y lavando sus manos en la sangre de los pecadores». Pero, los más extremistas de los taboritas todavía llegaban más lejos y afirmaban que todo aquel, fuera cual fuera su estado, que no les ayudara activamente en la «liberación de la verdad» y en la destrucción de los pecadores era un miembro de las huestes de Satanás y del Anticristo y, por consiguiente, estaba destinado a la aniquilación. Había llegado la hora de la venganza, en la que la imitación de Cristo ya no suponía la imitación de su misericordia sino sólo de su *ira*, su crueldad y su venganza. Como «ángeles vengadores de Dios y guerreros de Cristo», los elegidos deben matar sin excepción a todos los que no pertenezcan a su comunidad.

La excitación milenarista fue alentada por la evolución de la situación política. En marzo de 1420 terminó la tregua entre los husitas moderados y el emperador Segismundo y su ejército católico (internacional en su composición, pero predominantemente alemán y magiar) invadió Bohemia. Por su parte, los checos nunca aceptaron a Segismundo como rey; y en realidad, ya que no en la ley, el país entró en un interregno que duró hasta 1436. También se embarcó en una guerra en la que, bajo la conducción de un genial comandante militar, Juan Žižka, iba a derrotar a los invasores batalla tras batalla. Žižka era taborita, y fueron los taboritas quienes soportaron el peso de la lucha. Al menos en los primeros tiempos, los más extremistas de ellos nunca dudaron de que estaban viviendo en «la consumación del tiempo, la exterminación de todos los males».

Y más allá del exterminio de todos los males se encontraba el Milenio. Estas gentes estaban íntimamente persuadidas de que, mientras la tierra se limpiaba de pecadores, Cristo descendería «en toda gloria y majestad». Entonces llegaría el «banquete mesiánico», que se celebraría en las montañas santas de los taboritas; después de lo cual Cristo tomaría la posesión real en lugar del indigno emperador Segismundo. Reinaría durante un milenio, en el que los santos «brillarían como el sol en el reino de su Padre»; «viviendo, radiantes como el sol, sin mancha alguna», se alegrarían por siempre en un estado de inocencia como el de los ángeles o el de Adán y Eva antes de la caída. Y este milenio debía producirse al mismo tiempo que la Tercera y Ultima

época de las profecías pseudo-joaquinistas. En este reino no se necesitarían sacramentos para asegurar la salvación; el aprendizaje a base de libros propio de los clérigos aparecería como vanidad; la misma Iglesia desaparecería. Allí nadie experimentaría deseos o sufrimientos físicos; las mujeres concebirían sin relaciones sexuales, dando a luz sin dolor; la enfermedad y la muerte serían conocidas. Los santos vivirían juntos en una comunidad de amor y de paz, sin estar sujetos a ninguna ley y libres de toda coacción: custodios de un nuevo paraíso que —como veremos— debía ser también una recreación del igualitario Estado de Naturaleza.

Anarco-comunismo en Bohemia

Si en lo principal la escatología taborita se deriva de las profecías juaninas o joaquinistas, algunos de sus rasgos recuerdan claramente el mito de la Edad de Oro. Esto es particularmente notable cuando se examina la organización social del milenio taborita. Resulta imposible decir qué influencia haya podido ejercer aquí la fama de John Ball, las enseñanzas de los inmigrantes picardos o las de los nativos adeptos al Espíritu Libre. En todo caso encontramos muy a mano ideas explosivas en la literatura tradicional de los checos. No se trataba tan sólo de que, como en los otros países, fuera conocida en Bohemia la fantasía de un Estado de Naturaleza anarco-comunista; en este país esta fantasía había adquirido un peculiar significado nacional. Unos tres siglos antes, el primer historiador de Bohemia, Cosmas de Praga, ya había imaginado y descrito al primer pueblo que habitó en Bohemia como si hubiera vivido en un estado de comunidad total:

> Como los rayos del sol, o la humedad del agua, los campos sembrados y los pastos, incluso los mismos matrimonios, eran todos en común... Pues a la manera de los animales entraban en relación por una sola noche... Ninguno sabía decir «mío», antes bien, como en la vida monástica, llamaban a todo lo que tenían «nuestro», con la lengua, el corazón y el alma. No había cerrojos en sus chozas, no cerraban sus puertas al necesitado, porque no había ladrones, ni asaltantes, ni pobres... Pero desgraciadamente cambiaron la prosperidad por la miseria, y la propiedad común por la privada... porque la pasión de poseer quemaba en ellos más fieramente que los fuegos del Etna...

Cronistas posteriores perpetuaron estas ideas entre las capas cultas. Todavía más importante fue la aparición de la misma fantasía a principios del siglo XIV en la *Crónica checa rimada*, obra vernácula que seguiría siendo muy popular hasta el fin de la Edad Media y que de diversos modos preludia la tormenta taborita. En efecto, en esta obra se retrata con intención propagandística la perdida y feliz comunidad pri-

mitiva de los checos, en un contexto de virulentos ataques contra la civilización, comercial y germánica, de las ciudades —de modo muy parecido a como, dos siglos más tarde, el revolucionario del alto Rhin comparará la imaginada vida comunitaria de los primitivos germanos con las costumbres perversas y usurarias introducidas por los romanos. Estas fantasías alimentaron la visión social e histórica de los checos de tal modo que, cuando en el siglo XIV fue traducido en lengua vernácula el código conocido como *Majestas Carolini,* se le hizo decir a este solemne documento no sólo que originariamente, y por largo tiempo, todas las cosas habían sido poseídas en común, sino que esta costumbre era la única acertada.

Según lo entendieron los taboritas extremistas, el Milenio debía caracterizarse por un retorno del perdido orden anarco-comunista. Debían ser abolidas tasas, rentas e impuestos, así como la propiedad privada de toda clase. No debía existir autoridad humana alguna del tipo que fuese: «Todos vivirán juntos como hermanos, ninguno estará sujeto al otro.» «El Señor reinará y el reino será entregado al pueblo de la tierra.» Y supuesto que el Milenio debía ser una sociedad sin clases, era lógico que las matanzas preparatorias tomaran la forma de una guerra de clases contra «los grandes» —de hecho, un asalto final contra este antiguo aliado del Anticristo, el rico. Los taboritas eran muy explícitos sobre este punto: «Todos los señores, nobles y caballeros serán muertos y exterminados en las florestas como forajidos.» De todos modos, como ya había sucedido en otros países en siglos anteriores, era sobre todo a los ricos de las ciudades, los comerciantes terratenientes absentistas, y no a los señores feudales al viejo estilo, a los que se consideraba como ricos. Y los taboritas radicales anhelaban destruir precisamente a los ricos urbanos, lo mismo que se proponían incendiar por completo las ciudades, para que ningún creyente pudiera jamás entrar en ninguna de nuevo. Praga, plaza fuerte de los partidarios de Segismundo, era objeto de especial rechazo; y al llamarla Babilonia los taboritas mostraban con bastante claridad el significado que atribuían a su ruina inmediata. En efecto, Babilonia, cuna del Anticristo y reproducción demoníaca de Jerusalén, había sido considerada tradicionalmente como la encarnación de *Luxuria* y *Avaritia;* y el libro del Apocalipsis anuncia su caída de este modo:

> Cuanto ella se dio al placer y al lujo, dadle otro tanto de tormento y duelo... Por esto en un solo día vendrán sus plagas: muerte, duelo y hambre, y será abrasada en fuego porque fuerte es el Dios que la juzgó. Y llorarán y plañirán sobre ella los reyes de la tierra, que con ella fornicaron y se entregaron al lujo, cuando vieren el humo de su incendio, quedándose lejos por el temor de su tormento, diciendo: «¡Ay!, ¡ay!, la ciudad grande, Babilonia, la ciudad poderosa, porque en una hora ha venido tu juicio.» Y los mercaderes de la tierra lloran y se lamentan sobre ella, porque su cargamento nadie lo compra ya...

Después de esto el Cristo guerrero aparecerá en los cielos a la cabeza del ejército de los ángeles, para hacer la guerra al Anticristo y establecer el Milenio sobre la tierra.

Después de haber llevado a término la gran purificación y de haber recreado el estado de comunidad total sobre suelo bohemio, los santos deberán dirigirse a conquistar y dominar el resto del mundo. Pues son «el ejército enviado al mundo para llevar las plagas de venganza e infligir castigo a las naciones y a sus ciudades y pueblos, y juicio sobre todo pueblo que se les resista». Después los «reyes les servirán, y toda nación que no les sirva será destruida»; los hijos de Dios pisotearán a los reyes y todos los reinos bajo el sol les serán dados». Se trataba de un mito social muy fuerte, tanto que algunos extremistas seguirían aferrados a él durante muchísimos años y pese a las experiencias más descorazonadoras. Aunque pareciera que la Segunda Venida se retrasaba indefinidamente, que el orden social tradicional seguía siendo el mismo, que había desaparecido cualquier posibilidad de una revolución igualitaria, de todos modos las fantasías seguían vivas. En el mismo año 1434 todavía encontramos un orador en una reunión taborita declarando que, a pesar de lo desfavorable de las circunstancias actuales, pronto llegaría el tiempo en el que los elegidos se levantarían y exterminarían a sus enemigos: en primer lugar a los señores, y después a todos los partidarios de fidelidad o utilidad dudosas. Hecho esto, y con Bohemia plenamente bajo su control, conquistarían con el derramamiento de sangre que fuera necesario primero los territorios vecinos y después los demás: «Porque esto es lo que hicieron los romanos, y de este modo llegaron a dominar todo el mundo.»

En la práctica, los planes para establecer un orden anarco-comunista mundial tuvieron un éxito muy limitado. En 1420 se establecieron fondos comunes en algunos centros, bajo el control de los sacerdotes taboritas, y centenares de campesinos y artesanos de toda Bohemia y Moravia vendieron todos sus bienes y pusieron el dinero en estos fondos. Estas gentes rompieron tajantemente con sus vidas pasadas, llegando incluso a veces a quemar sus casas. Muchos de ellos se unieron a los ejércitos taboritas para llevar, como desposeídos guerreros nómadas de Cristo, una vida extrañamente parecida a la de la *plebs pauperum* de las cruzadas. También hubo muchos que se establecieron en las ciudades que eran refugio de los taboritas, formando lo que pretendían ser comunidades completamente igualitarias, gobernadas por el amor fraterno y sin conocer la denominación de tuyo y mío.

La primera de estas comunidades se formó, a comienzos de 1420, en Písek, al sur de Bohemia. La siguiente nació en febrero de 1420, poco después de que Cristo dejara de cumplir la predicción de su retorno a la tierra. Una fuerza de taboritas y campesinos, conducida por sacerdotes taboritas, conquistó la ciudad de Ustí junto al río Lužnica,

trasladándose poco después a un promontorio cercano que, entrando en el río, formaba una fortaleza natural. Todo esto se llevó a cabo en las cercanías del collado que había sido llamado monte Tabor el año anterior; y también ahora la fortaleza recibió el mismo nombre. En marzo, el comandante militar Juan Žižka abandonó su cuartel general en Plzen dirigiéndose a Tabor con todos los taboritas de Plzen. Los señores feudales locales fueron rápidamente vencidos en una serie de incursiones, quedando el territorio vecino bajo la dominación de Tabor. Durante 1420 y 1421 Tabor y Písek fueron los dos principales refugios del movimiento taborita; pero fue Tabor el que se convirtió en hogar del ala más radical y milenarista del movimiento. Dominado al principio por los más pobres, emprendió la inauguración de la nueva Edad de Oro: «En Tabor no existen mío ni tuyo, toda posesión es común, y todos deben tenerlo todo en común, y nadie debe poseer nada en propiedad; todo el que posea algo propio comete pecado mortal.»

Desafortunadamente para su experimento social, los revolucionarios taboritas se preocuparon tanto de la propiedad común que no pensaron en la necesidad de producir. Parece que incluso llegaron a creer que, como Adán y Eva, los ciudadanos de las nuevas comunidades ideales estarían exentos de trabajar. Pero si no puede sorprendernos que este primer ensayo de comunismo aplicado tuviera corta vida, el modo como terminó merece nuestra atención. Los adeptos al Espíritu Libre se consideraban corrientemente con el derecho de hurtar y robar; y ahora estas comunidades taboritas tomaron medidas muy parecidas, aunque en escala muy superior. Cuando se agotaron los fondos de las cajas comunes, los radicales declararon que, como «hombres de la Ley de Dios», tenían derecho a tomar todo lo que pertenecía a los enemigos del Señor, a los que, al principio, se identificaba con el clero, la nobleza y los poderosos en general, pero que muy pronto pasaron a ser todos los que no eran taboritas. A partir de este momento, junto o en combinación con las grandes campañas llevadas a cabo por Žižka, se efectuaron otras muchas que eran simples incursiones de pillaje. Los taboritas más moderados se quejaban en su sínodo de que «muchas comunidades nunca piensan en ganar su vida con el trabajo de sus manos, antes bien sólo desean vivir de las propiedades de los demás, emprendiendo injustas campañas con el único propósito de robar». Aun cuando abominaban de las regaladas costumbres de los ricos, muchos taboritas radicales —exactamente igual que algunos adeptos al Espíritu Libre— se confeccionaron vestiduras de magnificencia regia, que llevaban bajo sus túnicas.

El campesinado local sufrió mucho. Sólo una minoría de los campesinos que se adhirieron al régimen taborita vendieron sus pertenencias y se unieron al cuerpo de los elegidos. En la primavera de 1420, en el primer arranque de entusiasmo revolucionario, los taboritas

proclamaron la abolición de todas las obligaciones, tasas y servicios feudales; apresurándose multitud de campesinos a colocarse bajo la protección del nuevo régimen. Antes de medio año tenían buenas razones para arrepentirse de su decisión. Hacia octubre de 1420 los taboritas se vieron obligados por su propia situación económica a exigir las tasas de los campesinos en los territorios que controlaban; y poco después estas tasas fueron aumentadas, con lo que muchos campesinos se encontraron en peor situación que con sus antiguos señores.

Una vez más la descripción más exacta nos la ha dejado un sínodo de taboritas moderados. El sínodo se quejaba de que «casi todas las comunidades hostigan al pueblo llano de la vecindad de un modo completamente inhumano, oprimiéndoles como tiranos y paganos, y exigiendo rentas sin piedad incluso a los más fieles creyentes. Y, aunque algunas de esas gentes pertenecen a su misma fe, se encuentran expuestas a idénticos peligros de la guerra, siendo cruelmente maltratadas y robadas por el enemigo.» La suerte de estos campesinos, entre dos ejércitos enemigos, era ciertamente muy miserable. Como la suerte de la guerra tan pronto favorecía a unos como a otros, se veían obligados a pagar impuestos tanto a los taboritas como a sus antiguos señores feudales. Además eran castigados continuamente por ambas partes por haber colaborado (aunque involuntariamente) con el enemigo: por los taboritas por ser «aliados de los tiranos» y por los católicos «por ser amigos de los herejes». Cuando estaban bajo el dominio de los taboritas eran tratados por sus pretendidos hermanos como siervos abyectos. «Los hombres de la Ley de Dios» les exigían los impuestos con amenazas como: «Si desobedeces, te obligaremos con la ayuda de Dios y por todos los medios, especialmente por el fuego, a hacer todo lo que mandemos.» Aunque los taboritas habían arruinado el orden feudal con una eficacia hasta entonces insospechada, puede dudarse acerca de los beneficios que esto reportó al campesinado bohemio. Después de la guerra el campesinado era más débil y la nobleza más fuerte que antes: con toda facilidad se podía imponer la más onerosa de las servidumbres.

Incluso dentro del Tabor fue abandonada pronto la experiencia anarco-comunista. Por muy enemigos que pudieran ser de cualquier trabajo, no pudieron vivir sin él; y los artesanos pronto se organizaron en un sistema de oficios muy parecido al existente en otras ciudades bohemias. Sobre todo a partir de marzo de 1420, los taboritas se vieron envueltos en la guerra nacional contra las fuerzas invasoras; durante varios meses ayudaron a los husitas no taboritas de Praga en la defensa de la capital. Y ni tan siquiera un ejército taborita podía funcionar sin una jerarquía de mando; Žižka, que no era un milenarista ni un igualitarista, aprovechó la oportunidad para colocar en las posiciones de mando a hombres que, como él, venían de la baja nobleza.

Todo esto fue atemperando la pasión de los sacerdotes taboritas; y cuando en septiembre volvieron a Tabor se preocuparon menos del Milenio que de la elección de un «obispo» que les supervisara y administrara los fondos. De todos modos, la búsqueda de la nueva Edad de Oro no fue abandonada fácilmente. Mientras grupos cada vez más numerosos de taboritas se aprestaban a someterse a las exigencias de la economía, de la guerra y de la estratificación social que no evidenciaba ningún signo de desaparecer, una minoría respondió con la elaboración de nuevas formas de fe milenarista.

El predicador Martín Húska, inspirado en parte por los inmigrantes *pikarti*, desarrolló una doctrina eucarística que representa una ruptura total con las ideas taboritas al uso. Žižka y muchos otros taboritas compartían con los utraquistas de Praga una profunda reverencia por la eucaristía como verdadero cuerpo y sangre de Cristo; cuando iban a la batalla llevaban delante como estandarte un cáliz sobre un asta. Por su parte Húska rechazó la transustanciación y propagó en su lugar un servicio de comunión que primitivamente tenía el sentido de un festín de amor —y de preparación para el «banquete mesiánico» que el retorno de Cristo iba a traer a los elegidos. Por divulgar tales ideas fue quemado en agosto de 1421.

Estas ideas se difundieron al mismo Tabor. A principios de 1421 varios centenares de radicales, a los que también se dio el nombre de *pikarti*, empezaron a actuar allí bajo la dirección de un sacerdote llamado Pedro Kániš. Causaron muchas disensiones hasta que en febrero dejaron la ciudad o fueron expulsados de ella. La mayor parte compartían simplemente las ideas de Húska acerca de la eucaristía, pero entre ellos había algunos extremistas —quizá unos 200— que sostenían la doctrina del Espíritu Libre en su forma más militante. Estos hombres llegarían a hacerse famosos en la historia bajo el nombre de adamitas bohemios. Afirmaban que Dios moraba en los Santos de los Ultimos Días, es decir, en ellos mismos; y que esto les hacía superiores al mismo Cristo, quien al morir había mostrado que era meramente humano. Por ello dejaron de lado la Biblia, el Credo y todos los libros, contentándose con una oración que decía: «Padre nuestro que estás en nosotros, ilumínanos, hágase...» Defendían que el cielo y el infierno no existían más que en los justos e injustos, respectivamente; y concluían afirmando que ellos, al ser justos, vivirían para siempre como ciudadanos del Milenio terrenal.

Žižka interrumpió una campaña para enfrentarse con los adamitas. En abril de 1421 capturó a unos setenta y cinco, entre los que se encontraba Pedro Kániš, y les hizo quemar como herejes; algunos se dirigieron riendo alegremente hacia la hoguera. Los supervivientes encontraron un nuevo caudillo en la persona de un campesino, o posiblemente un herrero, al que llamaban indistintamente Adán y

Moisés; se creía que le estaba confiado el gobierno de todo el mundo. Parece ser también que hubo una mujer que pretendía ser la Virgen María. Por lo demás se dice que estos adamitas —exactamente igual que los adeptos al Espíritu Libre— vivieron en una comunidad tan incondicional que no sólo nadie poseía nada en propiedad, sino que además el mismo matrimonio exclusivo era considerado como pecado. Mientras que en general parece ser que los taboritas fueron monógamos, en la secta la regla era el amor libre. Basándose en las palabras de Cristo acerca de las prostitutas y publicanos, los adamitas declaraban que los castos no eran dignos de entrar en el reino mesiánico. Por otra parte, ninguna pareja podía tener relaciones sexuales sin el consentimiento de «Adán-Moisés», quien les bendecía diciendo: «Id, creced, multiplicaos y llenad la tierra.» La secta estuvo muy inclinada a las danzas rituales celebradas alrededor del fuego y acompañadas por la entonación de himnos. También parece que estas gentes pasaban mucho tiempo desnudas, ignorando el calor y el frío y proclamando que se hallaban en el estado de inocencia gozado por Adán y Eva antes de la caída.

Cuando Žižka persiguió a los *pikarti,* estos ultra-anarquistas se refugiaron en una isla del río Nezarka, entre Veseli (Weseli) y Jindřichuv Hradec (Neuhaus). Como otros taboritas, los adamitas se consideraban como ángeles vengadores, cuya misión era la de blandir la espada por todo el mundo hasta destruir a todos los contaminados. Declaraban que la sangre debía fluir por el mundo hasta llegar a la altura de la cabeza de un caballo. Y a pesar de su escaso número se afanaron por conseguirlo. Partiendo de su refugio insular hacían frecuentes salidas nocturnas —que llamaban guerra santa— contra las poblaciones vecinas; y en estas expediciones encontraban expresión tanto sus principios comunistas como su deseo de destrucción. Los adamitas, que no tenían ninguna posesión propia, se apoderaban de todo lo que podían. También incendiaban los pueblos y golpeaban o quemaban vivo a todo hombre, mujer y niño que se les ponía al alcance; todo esto era justificado con una cita de las Escrituras: «A la media noche levantóse un clamor: He aquí el esposo...» A los sacerdotes, a los que consideraban como encarnaciones del demonio, los sacrificaban con particular encarnizamiento.

Por fin Žižka envió una fuerza de 400 soldados bien entrenados, bajo las órdenes de uno de sus más antiguos oficiales, para que pusiera término a los desórdenes. Sin perturbarse, «Adán-Moisés» declaró que el enemigo quedaría cegado en el campo de batalla, de modo que toda la hueste sería completamente inútil, mientras que los santos, si seguían confiadamente a su lado, serían invulnerables. Sus seguidores creyeron en él y, haciendo barricadas en su isla, se defendieron con gran energía y coraje, matando a muchos de los atacantes. El 21 de oc-

tubre de 1421 fueron por fin vencidos y exterminados. Sólo fue conservado vivo uno, por orden de Žižka, a fin de que pudiera dar una relación completa de las doctrinas y prácticas del grupo. Su testimonio fue debidamente transcrito y sometido a la consideración de la utraquista facultad de teología de Praga. El hereje fue quemado y sus cenizas arrojadas al río; precaución que nos hace suponer se trataba del caudillo mesiánico «Adán-Moisés».

Por este tiempo la revolución social en Bohemia estaba empezando a dejar de ser uno de los fines del movimiento taborita. Al año siguiente una contrarrevolución puso fin al ascendiente de los artesanos de Praga; y, aunque se siguió hablando de revolución, el poder real estuvo cada vez más en manos de la nobleza. Pero allende las fronteras seguía obrando sobre el descontento de los pobres la enseñanza y ejemplo de los revolucionarios bohemios. «Los bohemios», dice un cronista hostil, «se hicieron tan fuertes y poderosos, y tan arrogantes, que eran temidos en todas partes y el pueblo honesto estaba horrorizado de que el robo y el desorden pudieran extenderse a otros pueblos y volverse en contra de todos los que eran decentes y buenos cumplidores de la ley, así como en contra de los ricos. Pues era algo hecho a la medida para los pobres que no deseaban trabajar, que eran insolentes y dados al placer. En todos los países había muchos de esta calaña, gente burda e inútil que animaba a los bohemios en su herejía e incredulidad tanto como podían; y cuando no se atrevían a hacerlo abiertamente lo hacían en secreto... Por eso los bohemios tenían muchos partidarios secretos entre la plebe... Acostumbraban a discutir con los sacerdotes, diciendo que todos deberían compartir las propiedades con los demás. Esto hubiera complacido a muchos de sus inútiles seguidores y hubiera podido muy bien suceder.»

En todas partes los ricos y privilegiados, clérigos y laicos por igual, estaban obsesionados por el temor de que la propagación de la influencia taborita se convirtiera en una revolución que destruyera todo el orden social. La propaganda taborita, que tenía como fin el derrocamiento no sólo del clero sino también de la nobleza, penetró en Francia e incluso en España, encontrando muchos lectores entusiastas. Cuando las campesinos de Borgoña y de las cercanías de Lyon se levantaron en contra de sus señores, laicos y eclesiásticos, el clero francés atribuyó en seguida las revueltas a la influencia de los panfletos taboritas; y es muy posible que tuvieran razón. Pero fue en Alemania donde los taboritas tuvieron mayor posibilidad de ejercer su influencia, pues en 1430 sus ejércitos penetraron hasta Leipzig, Bamberg y Nuremberg; y fue en este país donde la inquietud cobró mayores proporciones. Cuando en Mainz, Bremen, Constanza, Weimar y Stettin se levantaron los gremios en contra de los patricios, los desórdenes fueron atribuidos a los taboritas. En 1431 los patricios de Ulm convo-

caron a las ciudades aliadas con ellos para emprender juntos una nueva cruzada en contra de la Bohemia husita. Hicieron notar que en Alemania había elementos revolucionarios que tenían mucho en común con los taboritas, que se corría el peligro de que la rebelión de los pobres se extendiese desde Bohemia hasta Alemania; y que si esto llegaba a suceder, los patricios de las ciudades serían los primeros damnificados. El concilio ecuménico de Basilea, reunido ese mismo año, también expresó su preocupación ante el hecho de que el pueblo llano de Alemania pudiera aliarse con los taboritas para apoderarse de las propiedades de la Iglesia.

Estos temores quizá fueron exagerados y prematuros; pero en el curso de los cien años siguientes quedó probado, en más de una ocasión, que no eran en absoluto infundados.

Capítulo 12
EL MILENIO IGUALITARIO (II)

El Tambor de Niklashausen

En 1434 el ejército taborita fue vencido y casi aniquilado en la batalla de Lipan, por un ejército no de católicos extranjeros sino de utraquistas bohemios; y desde entonces declinó rápidamente la fuerza del ala taborita del movimiento husita. Después de que la misma ciudad de Tabor fuera tomada por los utraquistas en 1452, sólo sobrevivió una tradición taborita coherente en la secta conocida como los hermanos bohemios o moravios; y sólo en una forma puramente religiosa, pacifista, no revolucionaria y apolítica. De todos modos, debió continuar una corriente soterrada de milenarismo belicoso en Bohemia y en la década de 1450 o a principios de la de 1460 dos hermanos pertenecientes a una rica y noble familia, Janko y Livin de Wirsberg, empezaron a diseminar profecías escatológicas inspiradas en las tradiciones juanina y joaquinista.

En el centro de esta doctrina se situaba un mesías al que se denominaba «Salvador Ungido» y del que se esperaba la inauguración de la Tercera y Ultima Epoca. Los hermanos afirmaban que este hombre, y no Cristo, era el Mesías profetizado en el Antiguo Testamento, el verdadero Hijo del Hombre que debía aparecer en toda gloria al fin de la historia. Estaba dotado de una penetración superior a la de cualquier

otro hombre; había contemplado la Trinidad y la divina esencia; su comprensión del significado oculto de las Escrituras hacía parecer a todos los intérpretes anteriores, comparados con él, ciegos o borrachos. Su misión era la de salvar no sólo a la humanidad sino al mismo Dios; pues éste había estado sufriendo por culpa de los pecados de los hombres desde el principio del mundo y ahora estaba invocando diariamente al Salvador Ungido para que le librara de su angustia. Pero esta tarea, desde luego, no podía llevarse a cabo sin mucho derramamiento de sangre; así pues, el nuevo mesías comenzaría matando al Anticristo —el papa— para seguir con la aniquilación de todo el clero —ministros del Anticristo—, a excepción de las órdenes mendicantes. Por fin se alzaría contra todos los que se le resistieran de algún modo, con tanto éxito que —como está profetizado en el Apocalipsis— sólo sobrevivirían 14.000. Este «remanente salvador» estaría unido en una sola fe, constituyendo una Iglesia espiritual sin culto externo; sobre todos ellos reinaría el Salvador Ungido, como emperador romano y como Dios (*sicut Caesar imperator et Deus*).

Respecto a la matanza, ésta debía llevarse a cabo con la ayuda de bandas de mercenarios —curiosa idea que no carece de importancia. En este tiempo los territorios vecinos a Bohemia eran devastados por bandas de mercenarios bohemios licenciados que, siguiendo el estilo taborita, se llamaban «hermanos» y dieron el nombre de «Tabor» a su campamento fortificado. Aunque estas gentes no eran zelotes sino malhechores, las almas piadosas de Bohemia —como, por ejemplo, los hermanos Wirsberg— podían considerarlos como sucesores de los milenaristas revolucionarios de 1420. Y, ciertamente, el nuevo orden que debía surgir de la matanza tendría rasgos igualitaristas: los clérigos que sobrevivirían —los mendicantes— no debían poseer nada en propiedad; los nobles debían abandonar sus castillos y vivir en las ciudades como burgueses ordinarios. Los contemporáneos se espantaron especialmente por el hecho de que, diseminada en lengua vernácula, esta doctrina incitaba al populacho «a levantarse en rebelión sediciosa contra sus superiores espirituales y seculares»; y no dudaron en compararla con la doctrina de los *pikarti*, «quienes acostumbraban a vivir en Bohemia... y deseaban fundar allí un paraíso terrenal».

Parece ser que el impulsor de esta doctrina no fue uno de los hermanos Wirsberg sino un franciscano que había abandonado su comunidad y creía ser el Salvador Ungido. Los hermanos se vieron completamente dominados por este personaje, sintiéndose felices con el título de emisarios y heraldos suyos; Janko incluso llegó a considerarse como un nuevo Juan Bautista y adoptó el nombre de Juan de Oriente. Desde su cuartel general en Eger (Cheb), en el extremo occidental de Bohemia, diseminaron las profecías de su maestro por todas partes, tanto entre los laicos como entre los franciscanos de tendencia «espiri-

tual» y joaquinista. Afirmaban que tenían tantos partidarios en Alemania que si se unían podían enfrentarse a cualquier príncipe. Esto era una exageración, pero no puede olvidarse que cuando la doctrina llegó a Erfurt —en aquel tiempo una importante ciudad con grandes diferencias entre ricos y pobres— el profesor más prestigioso de la universidad se sintió obligado a componer y divulgar un escrito contra ella.

El Salvador Ungido debía aparecer, según las profecías, en 1467, pero nunca podrá saberse lo que hubiera sucedido entonces, pues un año antes las autoridades eclesiásticas, a las órdenes del legado papal, decidieron que ya era hora de terminar con el movimiento. Parece que Janko de Wirsberg huyó —y desconocemos la suerte que corrió—, pero Livin, después de escapar a la hoguera con su retractación, murió al cabo de dos años en la prisión del obispo de Regensburg donde había sido confinado. Por su parte, la ciudad de Eger enviaba cartas a las ciudades hermanas del imperio y al papa defendiéndose de la acusación de ser un nido de herejías.

En Bohemia el movimiento fue decayendo paulatinamente por falta de ambiente propicio, pero en Alemania las condiciones resultaron muy favorables para la recepción de influencias taboritas. Todavía se dejaban sentir, e incluso con más fuerza que nunca, los defectos en la estructura del Estado que durante generaciones habían provocado el desarraigo de la gente sencilla. Continuaba menguando la dignidad y autoridad del poder imperial y Alemania se iba dividiendo en una confusión de pequeños principados. Durante la segunda mitad del siglo XV el prestigio del emperador había desaparecido casi por completo, pues Federico III, que, al principio, por causa de su nombre, había sido centro de las más grandes esperanzas milenaristas, demostró a lo largo de su reinado (1452-1493) la mayor ineptitud como monarca. Sólo la falta de un rival adecuado impidió que fuera depuesto, llegando sus súbditos incluso a olvidar su existencia. El vacío existente en el centro del Estado producía una situación de ansiedad crónica que se expresaba en las leyendas sobre el «futuro Federico», pero que también podía aparecer en súbitas oleadas de excitación escatológica. Entre las manifestaciones más corrientes de esta última se encontraban las peregrinaciones en masa, reminiscencia de las cruzadas populares y de las procesiones flagelantes de los primeros tiempos, y no menos propensas que éstas a escapar al control eclesiástico.

Los territorios alemanes fronterizos con Bohemia ofrecían un campo especialmente abonado para la propaganda taborita. La secular tradición herética de las ciudades bávaras persistió durante el siglo XV. A mediados de siglo, el obispo de Eichstätt todavía creyó necesario amenazar con la excomunión a los flagelantes que se disciplinaban a sí mismos delante de las iglesias y a los «begardos» «de la pobreza volun-

taria» que cruzaban el país mendigando y creyendo que habían alcanzado la perfección. A mediados de siglo también en Würzburg un sínodo repitió la antigua prohibición contra los predicadores errantes «begardos». En este ambiente la tradición taborita radical pudo seguir haciéndose sentir mucho después de haber desaparecido en su lugar de origen. Se veía propiciada, además, por el hecho de que en ninguna otra parte estaban los clérigos tan entregados a *Luxuria* y *Avaritia* como en Baviera. Innumerables quejas episcopales dan testimonio de la vida desenfrenada del bajo clero. Muchos sacerdotes se dedicaban a la bebida y al juego y no dudaban en llevar con ellos a sus amantes a los sínodos; los mismos obispos hacían muy poco para ganarse la devoción de sus rebaños.

La situación era particularmente explosiva en los territorios del príncipe obispo de Würzburg. Durante generaciones, los obispos habían estado en conflicto con los burgueses de Würzburg y el hecho de que a principios del siglo XV los burgueses hubieran sufrido una derrota decisiva no puso fin a la tensión. Además, durante la primera mitad de siglo, los obispos no podían pagar sus deudas que su disipada vida les hacía contraer sin recaudar onerosos impuestos. En 1474 éstos eran tan exorbitantes que uno de los oficiales del obispo, comparando el campesinado local con un tiro de caballos que arrastraba una pesada carreta, señalaba que sólo con añadir el peso de un huevo al carro ya no podrían moverla los caballos. Un laicado que durante generaciones había aprendido de los predicadores herejes que el clero debía vivir en absoluta pobreza debía pensar que esta intolerable carga de impuestos era una monstruosidad. Esta opinión no podía verse alterada por el hecho de que el obispo actual, Rodolfo de Scherenberg, fuese capaz y responsable; hacia la década de 1470 el obispo de la ciudad y diócesis de Würzburg, por muchas que fueran sus cualidades personales, sólo podía ser considerado por los laicos y en especial por los pobres como un explotador.

En 1476 empezó en Niklashausen, pequeño pueblo en el valle del Tauber, no lejos de Würzburg, un movimiento que casi podría recibir el nombre de cruzada popular. Se repitió ahora en el sur de Alemania gran parte de lo que había sucedido durante las primeras cruzadas en Francia, Países Bajos y valle del Rhin, pero esta vez el reino mesiánico ya no era la Jerusalén celestial sino el Estado de Naturaleza que había sido descrito por John Ball y los taboritas radicales. El mesías del movimiento fue un joven llamado Hans Böhm, nombre que sugiere su ascendencia bohemia o que en la mente popular fue asociado con las enseñanzas husitas. Era pastor y músico popular en su tiempo libre, tocando el tambor y la flauta en hostales y mercados (de ahí su mote, por el que todavía se le conoce, de Tambor, o Flautista, de Niklashausen). Cierto día oyó hablar del franciscano italiano Giovanni

di Capistrano, quien una generación antes había atravesado toda Alemania predicando el arrepentimiento, exhortando a sus oyentes para que dejaran sus galas y quemaran los dados y naipes. Poco después, a mitad de cuaresma, el pastor quemó su tambor delante de la parroquia de Niklashausen y empezó a predicar al pueblo.

Exactamente igual que aquel otro pastor del que se decía había empezado la cruzada de los pastores en 1320, Böhm declaró que se le había aparecido la Virgen María rodeada de una luz celestial dándole un mensaje de prodigiosa importancia. En lugar de tocar para que las gentes bailen, Böhm debía edificarlos con la pura palabra de Dios. Debía explicar cómo había favorecido la divina Providencia a Niklashausen más que a cualquier otro lugar. En la iglesia parroquial de Niklashausen había una imagen de la Virgen a la que se le atribuían poderes milagrosos y que era centro de peregrinaciones desde hacía mucho tiempo. Ahora —declaró la Virgen— este lugar se había convertido en la salvación del mundo. El mensaje proseguía en términos muy parecidos a los de las cartas celestiales usadas por los flagelantes en 1260 y en 1348. Dios había decidido castigar muy duramente a la humanidad; intercedió la Virgen accediendo Dios a suspender el castigo, pero los hombres debían ir en multitudinarias peregrinaciones a la Virgen de Niklashausen; de lo contrario, el castigo caería sobre el mundo. Desde Niklashausen, y sólo desde allí, la Virgen esparciría sus bendiciones sobre todas las tierras; sólo en el valle del Tauber, y no en Roma ni en ninguna otra parte, podía ser encontrada la gracia divina. Cualquiera que hiciera la peregrinación recibiría el perdón de sus pecados; todo el que muriera allí iría directamente al cielo.

El antiguo pastor era un hombre simple, pero de pronto habíase convertido en un gran orador y los domingos y festivos las gentes se agolpaban para escucharle. Pronto empezó a seguir el curso de tantos otros *prophetae*, desde Tanchelmo. Al principio se limitó a predicar penitencia: las mujeres debían abandonar los collares de oro y tocados llamativos, los hombres debían llevar vestidos menos vistosos y calzado menos puntiagudo. Pero pronto el *propheta* empezó a atribuirse poderes milagrosos tan sobrecogedores como los que al principio había achacado a la Virgen. Afirmaba que sólo a sus oraciones se debía el que Dios no hubiera mandado una helada que destruyera todos los sembrados y viñedos. Además juraba que con su propia mano podía sacar a cualquier alma del infierno.

Aunque Böhm empezó su predicación con el consentimiento del párroco, era de esperar que acabase atacando al clero. Con la mayor virulencia se hizo eco de las tradicionales acusaciones de *Avaritia* y *Luxuria*. Sería más fácil, afirmaba, hacer cristiano a un judío que a un sacerdote. Durante largo tiempo Dios había sido ultrajado por el comportamiento del clero, pero en adelante no estaba dispuesto a tole-

rarlo. Era inminente el día de la venganza, en el que los clérigos serían felices si pudieran cubrir sus tonsuras para escapar de sus perseguidores (podemos reconocer la antigua pseudoprofecía joaquinista, que según Juan de Wintherthur era tan popular en 1348); matar a un clérigo sería entonces el acto más meritorio. Dios había retirado su fuerza del clero y pronto dejarían de existir sacerdotes o monjes sobre la tierra. Incluso ahora, añadía amenazadoramente, se equivocarían si le quemaban como hereje. Si lo hicieran les aguardaría un castigo espantoso, ya que los auténticos herejes eran ellos.

Böhm no se detuvo en las críticas generales y las vagas amenazas. Exhortó a sus oyentes para que se negaran a pagar impuestos y diezmos. De este modo, decía, los sacerdotes se verán obligados a abandonar sus muchos beneficios y a vivir de lo que el pueblo quiera darles. El impacto de esta enseñanza familiar fue tan fuerte como siempre. Trithemius, el conocido abad de Sponheim, comentó: «¿Qué más podía desear un laico que ver a los clérigos y sacerdotes desposeídos de todos sus privilegios y derechos, de sus beneficios y diezmos? Pues el pueblo siempre está ansioso de novedades y de sacudirse el yugo de su señor.» Y el primado de Alemania, el arzobispo de Mainz, vio en el *propheta* de Niklashausen un poder que causaría daños irreparables a la Iglesia.

Al final, Böhm se mostró como revolucionario social, proclamando la inminencia del Milenio igualitario basado en la ley natural. Cuando llegara el reino todos disfrutarían en común, como en los primeros tiempos, del uso de agua, bosque y pastos, del derecho a cazar y pescar. A ningún señor se le deberían rentas y servicios, y a ningún príncipe impuestos y tasas. Cesarían las distinciones de rango y estado y nadie tendría autoridad sobre nadie. Todos vivirían unidos fraternalmente, disfrutando de las mismas libertades y haciendo la misma cantidad de trabajo que los demás. «Príncipes, eclesiásticos y seculares, condes y caballeros sólo tendrán lo mismo que la gente sencilla; entonces todos tendrán suficiente. Llegará un tiempo en el que los príncipes y señores trabajarán para comer el pan de cada día.» Böhm extendía su ataque más allá de los príncipes y señores locales, alcanzando a la misma cima de la sociedad. «El emperador es un canalla y el papa es inútil. Es el emperador quien concede a los príncipes, condes y caballeros el derecho de recaudar impuestos de la gente sencilla. ¡Qué pobres diablos sois!»

La enseñanza de Böhm conmovió de modo diferente a los distintos sectores de la población. La petición de derrocar a los gobernantes, grandes o pequeños, probablemente impresionó de un modo particular a los pobres urbanos, y sabemos que llegaron a Niklashausen multitudes procedentes no sólo de Würzburg sino de toda Alemania central y meridional. Por otra parte, al pedir que el agua, el bosque, los pas-

tos, la caza y la pesca fueran libres para todos, Böhm proclamaba una aspiración muy difundida entre los campesinos, pues los agricultores alemanes creían que de hecho habían disfrutado de estos derechos durante la Edad de Oro hasta que les habían sido arrebatados por la nobleza. Era precisamente una de la injusticias cuya reparación se reservaba tradicionalmente al futuro «emperador Federico». Pero fue sobre todo el prestigio del mismo predicador, como ser milagroso enviado por Dios, el que conquistó la atención de millares de personas en el valle del Tauber. El pueblo sencillo, campesinos y artesanos por igual, veían en él a un protector y caudillo sobrenatural, como tenía que ser el «emperador Federico»: un salvador que les donaría la plenitud de la gracia divina conduciéndoles colectivamente a un paraíso terrenal.

Las noticias de los afortunados acontecimientos de Niklashausen se extendieron rápidamente de villorrio en villorrio por toda la región, y fueron dadas a conocer mucho más lejos por mensajeros enviados en todas direcciones. Inmediatamente empezaron a afluir hacia Niklashausen vastas multitudes de gentes sencillas de ambos sexos y todas las edades, incluyendo a familias enteras. No sólo la región cercana sino toda Alemania central y meridional, desde los Alpes hasta el Rhin y Turingia, estaba conmocionada. Los artesanos abandonaban sus talleres y los campesinos sus tierras, los pastores y pastoras dejaban sus rebaños, y todos se apresuraban —a menudo con los mismos vestidos y llevando sus útiles, martillos y guadañas— para escuchar y adorar al predicador conocido ahora como «el santo joven». El único trato que se daban todas esas gentes era el de «hermano» y «hermana», nombres que alcanzaron un significado muy particular. Entre las multitudes de gentes sencillas y excitadas circulaban todo género de rumores fantásticos: creían que en Niklashausen había descendido realmente el paraíso y se encontraban allí infinidad de riquezas esperando que los fieles las tomaran y se las repartieran entre ellos en amor fraternal. Entre tanto, los grupos —como los *pastoureaux* y los flagelantes antes que ellos— avanzaban en largas columnas, llevando enseñas y entonando cánticos de su propia composición. Una de estas canciones se hizo especialmente popular:

Al Dios del cielo suplicamos
Kyrie eleison
que los presbíteros sean castigados
Kyrie eleison

Cuando los peregrinos llegaban a Niklashausen hacían sus ofrendas ante la imagen de la Virgen. Pero veneraban con mayor devoción al mismo *propheta:* la gente se arrodillaba delante de él exclamando «hombre de Dios, enviado por el cielo, ¡ten piedad de nosotros!».

Hombres y mujeres se arremolinaban a su alrededor día y noche impidiéndole comer y dormir y poniéndole muchas veces en peligro de ser aplastado. Arrancaban trozos de sus vestidos y los dividían en pequeñísimos pedazos que atesoraban sus afortunados poseedores como reliquias de inestimable valor, «como si procedieran del mismo pesebre de Belén». En seguida circularon rumores de que con la imposición de manos había sanado a ciegos y sordos de nacimiento, resucitado a muertos y hecho manar una fuente de la roca.

La multitudes de peregrinos se sucedían constantemente. Los cronistas hablan de 30.000, 40.000 e incluso 70.000 personas reunidas en un solo día en Niklashausen; y aunque estas cifras son totalmente exageradas no podemos dejar de pensar que la concurrencia debió ser muy numerosa. Alrededor del pueblo se preparó un ancho campo en el que tiendas de comerciantes, artesanos y cocineros subvenían a las necesidades de los viajeros. De vez en cuando, Böhm subía a un barril, o se asomaba por una ventana, o incluso se subía a un árbol, para predicar su revolucionaria doctrina a las multitudes.

Las peregrinaciones empezaron hacia finales de marzo de 1474. En junio las autoridades, eclesiásticas y civiles, decidieron que la predicación de Böhm constituía una seria amenaza para el orden social, por lo cual debía ser impedida. En primer lugar el consejo municipal de Nüremberg prohibió a los habitantes de esta ciudad peregrinar a Niklashausen; después se tomaron serias medidas en Würzburg, la ciudad más directamente afectada. Preocupado por el gran número de extranjeros que llenaban la ciudad, el consejo cerró todas las puertas que le fue posible, mandó a sus ciudadanos que preparasen sus armas y armaduras, e hizo todo lo que estuvo en sus manos para terminar con los comentarios. Por último, el príncipe-obispo se decidió a quebrar el poder del *propheta* y en la dieta que convocó se decretó que Böhm debía ser arrestado.

Según sus enemigos católicos, Böhm intentó ahora organizar una revolución. Se dice que al final de un sermón pronunciado el 7 de julio había dicho a los hombres que se encontraban entre sus oyentes que el domingo siguiente debían presentarse con armas, y sin mujeres ni niños; pues por orden de la Virgen tenía que comunicarles cosas muy importantes. Pero lo cierto es que la noche del sábado 12 un escuadrón de caballería enviado por el obispo se presentó en Niklashausen, se apoderó de Böhm y le llevó a Würzburg. En la oscuridad, los peregrinos no pudieron proteger a su *propheta,* pero al día siguiente un campesino se hizo cargo de su misión profética, declarando que se le había aparecido la Santísima Trinidad dándole un mensaje para la asamblea de peregrinos. Debían dirigirse valientemente hacia el castillo de Würzburg donde se encontraba encarcelado Böhm; cuando se acercaran a sus murallas éstas caerían como las de Jericó, las

puertas de la ciudad se abrirían por sí mismas y el santo joven saldría en triunfo de la cautividad. Esta comunicación convenció inmediatamente a los peregrinos. Llevando centenares de gigantescas velas cogidas de la iglesia de Niklashausen, pero apenas armados, varios millares de hombres, mujeres y niños marcharon toda la noche para llegar al amanecer ante las murallas del castillo.

El obispo y consejo municipal hicieron todo lo posible para evitar la violencia. Enviaron un emisario para que tratara con los peregrinos, siendo recibido a pedradas; un segundo emisario tuvo más éxito y muchos peregrinos que dependían del obispo desertaron y regresaron pacíficamente a sus hogares. Los restantes se mantuvieron firmes insistiendo en la liberación del santo joven y amenazando con que, en caso contrario, le libertarían a la fuerza, con la ayuda milagrosa de la Virgen. Desde el castillo dispararon unos pocos cañonazos por encima de sus cabezas, pero el hecho de que nadie resultara herido no hizo sino aumentar su confianza en la protección de la Virgen, intentando asaltar la ciudad invocando el nombre de su salvador. Esta vez los disparos fueron dirigidos al blanco y seguidos de una carga de caballería. Murieron unos cuarenta peregrinos y el resto huyeron inmediatamente despavoridos.

El apoyo con que contaba Böhm era tan fuerte que, incluso después de esta aplastante victoria, el obispo y el consejo de la ciudad no se sintieron seguros. Se previno a los burgueses de Würzburg para que se dispusieran a resistir un segundo y más formidable ataque; pero lo que más se temía era la presencia en la ciudad de muchos que sólo esperaban una oportunidad para unir sus fuerzas con las de las huestes de peregrinos. Por todo ello el obispo pidió a todos los señores vecinos que se preparasen para acudir en su ayuda en caso de necesidad. Ahora bien, antes de que pudieran suceder nuevos disturbios, Böhm fue juzgado y condenado por un tribunal eclesiástico, que le encontró culpable de herejía y brujería. Dos de sus discípulos campesinos —uno de ellos el visionario que había intentado organizar el rescate— fueron decapitados y Böhm fue quemado en la hoguera mientras cantaba himnos en honor de la Virgen. Durante la ejecución los espectadores se mantuvieron a prudente distancia de la hoguera: el pueblo sencillo porque esperaba un milagro celestial que salvaría al santo joven volviendo las llamas en contra de sus perseguidores; el obispo y su clero porque temían una intervención diabólica. Después —igual a como se hizo con el pseudo-Federico de Neuss dos siglos antes— las cenizas fueron arrojadas al río, para impedir que los seguidores del *propheta* las atesoraran como reliquias; pero aun así algunos rascaron la tierra donde había estado la hoguera para conservarla.

Se hizo todo lo posible para destruir cualquier recuerdo de Böhm y de sus obras. Las ofrendas dejadas en la iglesia de Niklashausen, que

debieron se considerables, fueron confiscadas y repartidas entre el arzobispo de Mainz, el obispo de Würzburg y el conde en cuyo territorio se encontraba la iglesia. En todas las regiones alemanas afectadas los arzobispos, príncipes y consejos municipales se unieron en la prohibición de cualquier peregrinación a la capilla. A pesar de todo continuaron llegando peregrinaciones, particularmente de la diócesis de Würzburg, incluso después de haber sido amenazados con la excomunión y de ser cerrada y puesta en entredicho la iglesia. Por fin, a principios de 1477, la iglesia fue demolida por orden del arzobispo de Mainz. Pero durante muchos años el lugar tuvo visitantes secretos, sobre todo durante la noche.

El santo joven de Niklashausen había sido explotado, sin duda, por algunos hombres más astutos que él. Sabemos que ciertos señores locales utilizaron la alteración para debilitar a su señor superior, el obispo de Würzburg, con el cual habían estado disputando durante largos años. Estos fueron los hombres que capitanearon la marcha nocturna sobre Würzburg; uno de los cuales tuvo después que ofrecer, como penitencia, gran parte de sus tierras al capítulo de la catedral. Pero más importantes que estos intrigantes políticos fueron dos personajes que quedan en el oscuro trasfondo de la historia, y sin los cuales nunca hubieran tenido lugar las peregrinaciones en masa.

Una vez más nos acordamos de los *pastoureaux* de 1320. También en esa ocasión un sencillo y joven pastor vio una visión de la Virgen recibiendo un mensaje. Pero sólo después de contar con la ayuda de un monje apóstata y de un sacerdote renegado, que organizaron la conveniente propaganda, apareció el movimiento de masas; y bajo el caudillaje de estos hombres dicho movimiento se convirtió en revolucionario. Böhm también era un simple muchacho pastor; las fuentes nos explican que desde muy joven había sido considerado como medio loco, que hasta el momento de empezar a predicar nunca fue capaz de formular ninguna frase coherente, y que hasta el día de su muerte no supo rezar el Padrenuestro. Sólo gracias al respaldo que recibió pudo conmover tan vastas regiones de Alemania. El párroco de Niklashausen comprendió en seguida que unos pocos milagros podían atraer numerosas ofrendas a su oscura capilla; por ello —como admitió más tarde— inventó algunos milagros que atribuyó al joven santo. Pero el papel más importante fue desempeñado por un ermitaño que había vivido algún tiempo en una cueva de las cercanías, habiéndose ganado una gran reputación de santidad.

Parece ser que este ermitaño ejerció una influencia absoluta sobre Böhm, intimidándole e inspirándole. Se dijo que incluso la misma visión de la Virgen había sido un truco empleado por él para engañar al joven pastor. También se dijo que cuando Böhm se dirigía a las multitudes desde la ventana el ermitaño estaba detrás de él indicándole lo

que debía decir —como se muestra en un grabado de la crónica de Schedel [lámina 7]. Aunque la historia sea imaginaria, probablemente indica bastante bien el tipo de relación existente entre los dos hombres. Esto añade interés a los nombres que las autoridades eclesiásticas aplicaron al ermitaño, quien, después de huir en el momento en que fue arrestado el joven santo, fue apresado poco después. Le llamaron «begardo», bohemio y husita. Aunque las pruebas no son decisivas y parece que se le puede atribuir al ermitaño la responsabilidad de haber convertido las peregrinaciones religiosas en un movimiento revolucionario. Debió ver en el tranquilo valle del Tauber el futuro centro de un reino milenario en el que se iba a restaurar el primitivo orden igualitario. Y quizá los historiadores modernos se han apresurado al rechazar, considerándola como clara calumnia, la historia de que cuando Böhm fue arrestado se le encontró desnudo en una taberna, predicando maravillas. De hecho, los adamitas bohemios representaron simbólicamente de este modo el retorno del Estado de Naturaleza a este mundo corrompido.

El milenarismo igualitario había entrado definitivamente en Alemania; y debía seguir hablándose de él durante la siguiente mitad de siglo. La *Reforma de Segismundo*, después de existir como manuscrito casi olvidado durante unos cuarenta años, apareció por primera vez como libro impreso dentro de los dos años siguientes a la ejecución de Böhm y fue reimpreso en 1480, 1484, 1490 y 1494. Escrita originalmente inmediatamente después del colapso del poder taborita en Bohemia, la obra resulta un claro ejemplo de la atracción de los ideales taboritas. A pesar de su programa relativamente moderado, también exhortaba a los pobres a que empuñasen la espada y reforzasen sus derechos bajo el liderazgo del rey-sacerdote Federico. De modo mucho más violento aparece el mismo tema en el *Libro de los cien capítulos*, obra del Revolucionario del alto Rhin a principios del siglo XVI. Lo que esta extraña profecía anuncia tan extensamente es, después de todo, lo mismo que de modo conciso había sido indicado por John Ball y los taboritas radicales: después de una última y sangrienta lucha en contra de las huestes del Anticristo, se restablecería la perfecta justicia sobre la tierra, siendo todos los hombres iguales y hermanos, quizá incluso poseyendo todas las cosas en común. Estas teorías no quedaron confinadas a los libros; en las cercanías del alto Rhin también aparecieron movimientos conspiradores dedicados a hacerlas realidad. Fueron los movimientos conocidos como *Bundschuh* —término que sirve para designar los zuecos de los campesinos y que tendría la misma significación que el término *sans-culotte* durante la revolución francesa.

El dirigente de los *Bundschuh* fue un campesino llamado Joss Fritz, y muchos de los partidarios también fueron campesinos. Pero se

sabe que en ellos desempeñaron un importante papel pobres urbanos, mercenarios desbandados, mendigos, etc.; siendo precisamente éstos los que dieron al movimiento su carácter peculiar. En efecto, durante esos años hubo en Alemania otros muchos levantamientos campesinos, pero todos ellos con unos objetivos concretos y limitados; sólo los *Bundschuh* buscaban el Milenio. Como el levantamiento de Niklashausen, el de los *Bundschuh*, que ocurrió en la diócesis de Speyer en 1502, fue provocado en un sentido general por el fracaso del último intento de restauración de la desintegrada estructura del imperio, y más inmediatamente por los excesivos impuestos exigidos por un príncipe obispo insolvente; pero sus objetivos se orientaban hacia una revolución social de gran alcance. Toda autoridad debía ser destruida, todas las tasas e impuestos abolidos, todas las propiedades eclesiásticas distribuidas entre los pobres; y todos los bosques, aguas y pastos debían convertirse en propiedad comunal. El estandarte del movimiento mostraba a Cristo crucificado con un campesino arando a su lado, y en el otro un zueco campesino; más arriba se leía la divisa: «¡Sólo la justicia de Dios!» Se planeó la captura de la ciudad de Bruchsal, en la que se encontraba el palacio del príncipe obispo; desde allí el movimiento debía extenderse como un reguero de pólvora a lo ancho y largo de Alemania, llevando la libertad a los campesinos y a los habitantes de las ciudades que le prestaran su apoyo; mientras que todos los demás se verían sometidos a la muerte. Y aunque esta confabulación fue traicionada y destruida, Joss Fritz sobrevivió para organizar alzamientos parecidos en 1513 y 1517, y una vez más encontramos la familiar trama de fantasías: por una parte, la del exterminio de todos los ricos y poderosos, así como el establecimiento de un orden igualitario; por otra parte, la de «deshacerse de los blasfemos», de ser capitaneados por el emperador e incluso la de recobrar el Santo Sepulcro. De hecho la imagen de los *Bundschuh* llegó a adquirir un significado tan prodigioso que la gente llegó a creer que la primera conquista de Jerusalén había sido llevada a cabo por campesinos que luchaban bajo esta bandera.

Entre tanto en otra parte de Alemania —Turingia, siempre tan fértil en mitos y movimientos milenaristas— Thomas Müntzer se embarcaba en la tormentosa carrera que le convertiría en un profeta del Milenio igualitario cuya fama debía perdurar hasta nuestros días.

Thomas Müntzer

Thomas Müntzer nació en Stolberg, Turingia, en 1488 o 1489. No nació —como frecuentemente se ha afirmado— en la pobreza sino en un ambiente más bien acomodado; y su padre no fue ahorcado por un

tirano feudal sino que murió en su lecho en la plenitud de sus días. Cuando se presentó por primera vez en público, recién cumplidos los treinta años, Müntzer no apareció ni como una víctima ni como un enemigo de la injusticia social sino como un «estudiante eterno», extraordinariamente instruido y profundamente intelectual. Después de graduarse en la universidad y de ser ordenado sacerdote, llevó una vida agitada e incansable, buscando siempre lugares donde proseguir sus estudios. Profundo conocer de las Escrituras, aprendió griego y hebreo, leyó la filosofía y teología patrística y escolástica y se sumergió en los escritos de los místicos alemanes. Pero nunca fue un intelectual puro y sus voraces lecturas estaban dirigidas a la solución de un serio problema personal. Pues Müntzer era en aquel tiempo un alma atribulada, llena de dudas acerca de la verdad del cristianismo e incluso acerca de la existencia de Dios, pero buscando obstinadamente la certeza; de hecho, se encontraba en esa situación de inestabilidad que frecuentemente termina en una conversión.

Martín Lutero, cinco o seis años mayor que Müntzer, empezaba a aparecer como el más formidable oponente que jamás hubiera conocido la Iglesia de Roma y también —aunque sólo de un modo incidental y transitorio— como el líder efectivo de la nación alemana. En 1517 clavó en la puerta de la iglesia de Wittenberg la famosa tesis en contra de la venta de indulgencias, en 1519 negó en pública disputa la supremacía del papa, en 1520 publicó —por lo que fue excomulgado— los tres tratados que dieron por resultado la Reforma alemana. Aunque faltaban muchos años para que aparecieran iglesias evangélicas organizadas sobre una base territorial, existía ya un partido luterano reconocible; y muchos clérigos se adhirieron a él, aunque la mayoría dependía firmemente de «la antigua religión». Müntzer se separó de la ortodoxia católica en primer lugar como seguidor de Lutero; y todas las realizaciones que debían hacerle famoso las llevó a término dentro del gran cataclismo religioso que socavó primero y después derribó la masiva estructura de la Iglesia medieval. De todos modos, abandonó a Lutero poco después de conocerle; siendo precisamente en dura oposición contra Lutero como elaboró y proclamó su propia doctrina.

Lo que Müntzer necesitaba para convertirse en un hombre nuevo, seguro de sí mismo y de su destino en la vida, no era la doctrina luterana de la justificación por la sola fe, sino el sangriento milenarismo militante que descubrió cuando en 1520 tomó a su cargo un ministerio en la ciudad de Zwickau y entró en contacto con un tejedor llamado Niklas Storch. Zwickau está situada muy cerca de la frontera bohemia, Storch había estado en Bohemia y lo que revivía en su enseñanza era la antigua doctrina taborita. Anunciaba que ahora, como en los días de los apóstoles, Dios se comunicaba directamente con su Elegido; el motivo que daba para ello era la inminencia de los Ultimos Días. En

primer lugar los turcos debían conquistar el mundo y el Anticristo debía gobernarlo; pero entonces —y sería muy pronto— el Elegido se levantaría y aniquilaría a los ateos, de modo que pudiera tener lugar la Segunda Venida y comenzar el Milenio. En este programa lo que más llamó la atención de Müntzer fue la guerra de exterminio de los justos contra los injustos. Abandonando a Lutero, empezó a pensar y hablar solamente sobre el libro del Apocalipsis, y sobre acontecimientos del Antiguo Testamento como la matanza por Elías de los sacerdotes de Baal, la muerte de los hijos de Ajab a manos de Jehú, y el asesinato del dormido Sísara por Jael. Sus contemporáneos advirtieron y lamentaron el cambio que había sufrido, el ansia de sangre que a veces expresaba con tan cruel ira.

El Elegido debe preparar el camino para el Milenio por la fuerza de las armas; pero ¿quién era el Elegido? Según Müntzer lo eran todos aquellos que habían recibido el Espíritu Santo o, como solía llamarlo, «el Cristo vivo». En sus escritos, como en los de los libertinos espirituales, se establecía una clara distinción entre el Cristo histórico y el Cristo «viviente», «interior», o «espiritual» que, se supone, nacía en cada alma individual; y era este último el que estaba dotado de poder redentor. De todos modos, el Cristo histórico conservaba gran importancia en un aspecto: al someterse a la crucifixión había marcado el camino de la salvación. Pues el que debe salvarse debe sufrir muy duramente, debe estar purgado de toda voluntad propia y liberado de todo aquello que lo ate al mundo o a las cosas creadas. En primer lugar debe someterse voluntariamente a una preparación ascética y entonces, cuando sea digno de recibirlos, Dios le impondrá más increíbles sufrimientos. Estas últimas aflicciones, a las que Müntzer llama «la Cruz», pueden ser enfermedad, pobreza y persecución, y deben sobrellevarse con absoluta paciencia; pero sobre todo comportarán intensas agonías mentales, hastío del mundo, de sí mismo, pérdida de la esperanza, desesperación, terror. Sólo después de alcanzar este punto, cuando el alma se encuentre totalmente al desnudo, podrá llegarse al contacto directo con Dios. Se trataba desde luego de una doctrina tradicional defendida por muchos místicos católicos de la Edad Media; pero cuando Müntzer habla de los resultados sigue otra y menos ortodoxa tradición. Según él, una vez ha entrado el «Cristo vivo» en el alma, permanece en ella para siempre y el hombre así agraciado se convierte en servidor del Espíritu Santo —Müntzer llega a decir que «se convierte en Dios». Dotado de una perfecta comprensión de la voluntad divina y viviendo en perfecta conformidad con ella, tal hombre está en óptimas condiciones para desempeñar la misión escatológica que Dios le señala; y Müntzer afirmaba que él se encontraba en tal situación. Algo tendría que ver con todo esto el hecho de que este *propheta* naciera a pocas millas de Nordhausen, el centro del movimiento subterráneo en

el que la doctrina del Espíritu Libre se mezclaba con la de los flagelantes. Aunque no se usaba ya el azote, la fantasía fundamental era la misma.

Tan pronto como Müntzer pudo encontrarse a sí mismo gracias a Storch, cambió su modo de vida, abandonando la lectura y la búsqueda de la ciencia, condenando a los humanistas que abundaban entre los seguidores de Lutero, y enseñando sin cesar a los pobres su fe escatológica. Desde mediados del siglo anterior se habían abierto unas minas de plata en Zwickau, que se convirtió en un importante centro industrial, tres veces mayor que Dresde. Desde toda Alemania central y meridional los agricultores habían acudido a las minas, con lo que existía un crónico exceso de mano de obra. Además, la explotación incontrolada de la plata dio como resultado una inflación que redujo a todos los obreros industriales, incluyendo a los de la antigua industria textil, a un estado de penuria. Pocos meses después de llegar a Zwickau, Müntzer se convirtió en predicador de una iglesia en la que los tejedores tenían un altar especial y usó del púlpito para expresar duras críticas no sólo en contra de los franciscanos locales, muy poco populares, sino también en contra del predicador, un amigo de Lutero, que gozaba del favor de los burgueses acomodados. La ciudad se encontró pronto dividida en dos sectores hostiles y el antagonismo entre ellos se iba haciendo tan violento que los desórdenes parecían inminentes.

En abril de 1521 intervino el consejo municipal y expulsó al turbulento huésped; esta actuación determinó que se levantase gran parte del populacho bajo el caudillaje de Storch. El levantamiento fue sofocado y arrestados muchos de los participantes —entre los que se contaban, conviene hacerlo notar, más de cincuenta tejedores. Por lo que respecta a Müntzer, se dirigió a Bohemia con la esperanza de que incluso en época tan tardía podría todavía encontrar algún grupo taborita. En Praga predicó con la ayuda de un intérprete, publicando también en alemán, checo y latín un manifiesto anunciando la fundación en Bohemia de una nueva Iglesia que debía estar formada tan sólo por los elegidos y que, por consiguiente, debía ser inspirada directamente por Dios. Definió ahora su propia misión usando los términos de la misma parábola escatológica del trigo y la cizaña que había sido invocada durante la revuelta inglesa de los campesinos: «Ha llegado el tiempo de la siega, por eso el mismo Dios me ha encargado de la cosecha. He empuñado mi guadaña. Porque mis pensamientos están anclados en la verdad, y mis labios, manos, pies, cabello, alma, cuerpo, vida, maldicen a los incrédulos.»

Resulta bastante lógico que la exhortación de Müntzer a los bohemios terminara en un fracaso y fuera expulsado de Praga. Durante los dos años siguientes peregrinó de pueblo en pueblo por Alemania central, viviendo muy pobremente, pero sostenido por una inquebran-

table confianza en su misión profética. Dejó de usar sus grados académicos, empezando a presentarse como «mensajero de Cristo». Sus mismos sufrimientos adquirían a sus ojos un valor mesiánico: «Que mis sufrimientos os sirvan de modelo. Que la cizaña crezca tanto como quiera, todavía debe ser cultivada junto con el trigo limpio. Pero el Dios vivo está afilando la guadaña que me va a entregar para que pueda cortar las rojas amapolas y los azulejos.» Su peregrinación terminó en 1523 cuando fue invitado a tomar una cura en la pequeña ciudad turingia de Allstedt. Allí se casó, creó la primera liturgia en lengua alemana, tradujo himnos latinos a la lengua vernácula y gozó de una reputación como orador que se extendió por toda la Alemania central. Iban a escucharle campesinos de todas las regiones vecinas, pero especialmente centenares de mineros de las minas de cobre de Mansfeld. Junto con los artesanos de Allstedt, todas esas gentes le dieron una masa de seguidores que estructuró en una organización revolucionaria, la «Liga de los Elegidos». Esta liga, compuesta principalmente por analfabetos, fue la respuesta de Müntzer a la universidad, que siempre había sido el centro de la influencia de Lutero. Ahora la iluminación espiritual iba a destruir la enseñanza de los escribas; Allstedt iba a reemplazar a Wittenberg y a convertirse en el centro de una nueva reforma que debía ser total y final y que habría de dar paso al Milenio.

Pronto Müntzer se encontró en conflicto con la autoridad civil, y los dos príncipes de Sajonia —el elector Federico el Prudente y su hermano el duque Juan— empezaron a observar sus actividades con una mezcla de curiosidad y alarma. En julio de 1524 el duque Juan, que había abandonado la fe tradicional católica convirtiéndose en discípulo de Lutero, se dirigió a Allstedt y, para averiguar qué clase de hombre era Müntzer, le ordenó predicar un sermón. Müntzer lo hizo, comentando un texto de la fuente principal de la tradición apocalíptica, el Libro de Daniel; y el sermón, que no tardó en imprimir, daba una clara idea de cuáles eran sus creencias escatológicas. El último de los imperios mundiales está llegando a su fin; ahora el mundo se encuentra bajo las órdenes del demonio, cuyas serpientes, los clérigos, y anguilas, los jefes y señores seculares, lo contaminan todo. Ya era hora de que los príncipes sajones se decidieran a ser siervos de Dios o del demonio. Si desean ser lo primero sus obligaciones son claras:

> Separar a los enemigos de Cristo de los elegidos, pues son los instrumentos para tal fin. Queridos hermanos, no pongáis la excusa de que Dios quizá quiera hacerlo sin que desenvainéis la espada, de lo contrario debería permanecer en la vaina... Cristo es vuestro señor. No permitáis que sigan viviendo los malvados que os apartan de Dios. Pues los ateos no tienen ningún derecho a la vida si molestan a los devotos.

Deben perecer todos los sacerdotes, monjes y gobernantes ateos; y el predicador insiste:

Para exterminarlos es necesaria la espada. Y para que se lleve a cabo honesta y realmente deben realizarlo nuestros queridos padres los príncipes, quienes confiesan a Cristo con nosotros. Pero si no lo hacen la espada les será arrebatada... Si se resisten serán ajusticiados sin piedad... En el tiempo de la siega se deben arrancar todas las malas hierbas de la viña de Dios... Ahora bien, los ángeles que están preparando la hoz para este trabajo no son otros que los fieles siervos de Dios... Porque los ateos no tienen ningún derecho a la vida, a no ser que los elegidos se lo permitan...

De todos modos Müntzer admite que los príncipes no pueden desempeñar estas tareas efectivamente si no están informados de los planes de Dios y que no pueden alcanzarlos por sí mismos, pues todavía están demasiado lejos de Dios. Por consiguiente, concluye, deben tener en su corte a un sacerdote que por la abnegación y mortificación propias esté en condiciones de interpretar sus sueños y visiones, como lo hizo Daniel en la corte de Nabucodonosor. Y las alusiones bíblicas que ilustran su recomendación muestran con suficiente claridad que se consideraba a sí mismo como el profeta inspirado que debía sustituir a Lutero en el favor de los príncipes, del mismo modo que Daniel había reemplazado a los ignorantes escribas. De este modo esperaba adquirir suficiente influencia sobre los gobernantes del país con el fin de orientarles hacia la preparación del Milenio.

A pesar de lo mucho que se ha discutido todavía no resulta fácil saber cómo describía Müntzer el Milenio. A juzgar por sus escritos, mostró mucho menos interés en la naturaleza de la futura sociedad que en la exterminación en masa que debía precederla. Parece que no mostró excesivo interés en mejorar la suerte material de los campesinos entre los que vivía. Un par de días después de pronunciar su sermón ante los príncipes le encontramos escribiendo a sus seguidores de Sangerhausen, diciéndoles que debían obedecer a su señor en todos los asuntos materiales. Si el señor no estaba satisfecho con los servicios y rentas que le entregaban debían estar dispuestos para ofrecerle todos sus bienes terrenales; sólo en el caso de que se interfiriera en su bienestar espiritual —especialmente si se les prohibía ir a Allstedt para oír a Müntzer— debían clamar para que todo el mundo lo oyera. Cuando Müntzer habla de la Liga de los Elegidos su actitud sigue siendo la misma. Se esfuerza en persuadir al agente del elector en Allsted para que se una a la liga en estos términos:

Si los bribones y los pícaros también se nos unen con el fin de utilizar la liga para sus fines, debemos entregarlos a sus tiranos, o si no, según la naturaleza del caso, juzgarlos nosotros mismos. En particular en lo que se refiere a los ser-

vicios prescritos, debe quedar claramente asentado en la liga que los miembros no pueden pensar que están dispensados de entregar cualquier cosa a sus tiranos..., de lo contrario ciertos hombres perversos pensarían que nos hemos reunido para fines materiales.

De todos modos esto no significa —como se ha indicado algunas veces— que Müntzer no hubiese podido imaginar su Milenio como igualitarista, e incluso como comunista. También podría significar que consideraba al orden existente como irremediable hasta que no hubieran tenido lugar las catástrofes de los Ultimos Días, y al mismo tiempo podría darse por hecho que en cuanto esto sucediera quedaría restaurado automáticamente el Estado de Naturaleza primitivo. Tales fantasías, que nunca habían perdido su fascinación desde los días de los taboritas, fueron muy familiares en los círculos en que se movió Müntzer. Según datos bastante seguros, el primer maestro de Müntzer, el tejedor Niklas Storch, sostenía unas ideas sobre este tema apenas diferenciables de las de los hermanos del Espíritu Libre; defendiendo que Dios crea a todos los hombres desnudos por igual y que así les envía al mundo, para que todos sean del mismo rango y compartan todas las cosas por igual. Müntzer conoció al joven humanista Ulrich Hugwald; y Hugwald había escrito un libro profetizando que la humanidad volvería «a Cristo, a la naturaleza, al paraíso», que definía como un estado sin guerra, ni deseo, ni pasión, y en el que todos los hombres compartirían sus cosas fraternalmente. Fundándose además en el hecho de que la vida de los campesinos estaba más cerca de la que Dios había dispuesto para Adán y Eva, Hugwald terminó por hacerse campesino; cosa que también hizo el humanista Karlstadt, íntimo asociado y discípulo de Müntzer. A un nivel mucho menos sofisticado, un simple miembro de la Liga de los Elegidos hacía notar que, en su opinión, su programa significaba «que serían hermanos y se amarían los unos a los otros como tales».

Por lo que respecta al mismo Müntzer, cuando habla de la ley de Dios parece equipararla con la ley natural original y absoluta que se suponía no había conocido ninguna distinción de propiedad ni estado. Esta impresión queda acentuada por la *Histori Thomä Müntzers* —una obra claramente tendenciosa, pero que fue escrita cuando la historia de Müntzer todavía estaba fresca y que, en líneas generales, muestra un elevado nivel de exactitud en los hechos. Según esta narración, Müntzer, al menos en los últimos meses de su vida, enseñaba que no debía haber ni reyes ni señores y también, basándose en una falsa comprensión de *Hechos IV*, que todas las cosas debían ser tenidas en común. Tomados en conjunto, estos hechos sugieren que la confesión hecha por el *propheta* poco antes de su muerte fue probablemente bastante exacta, aunque la hiciese bajo tormento. Confesó que el principio bá-

sico de su liga era el de que todas las cosas son comunes para todos los hombres; que su fin era una situación en la que todos fueran iguales y en la que cada cual recibiera según sus necesidades, y que estaba dispuesto a ejecutar a cualquier príncipe o señor que se opusiera a sus planes. Después de todo, en este programa no hay nada que no se pueda encontrar en el que, sin ninguna coacción, trazó el Revolucionario del alto Rhin para su imaginaria Hermandad de la Cruz Amarilla.

Cuando Müntzer pronunció su sermón delante del duque Juan esperaba claramente que los príncipes de Sajonia pudieran ser ganados para la causa; y cuando, pocos días después, algunos de sus seguidores fueron expulsados por sus señores —especialmente por el conde de Mansfeld—, refugiándose en Allstedt, pidió a los príncipes que los vengaran. Pero los príncipes no actuaron y esto hizo cambiar su actitud. La última semana de julio pronunció un sermón en el que proclamó que ya había llegado el tiempo en el que debían ser destruidos todos los tiranos y empezar el reino mesiánico. Este hecho, por sí solo, hubiera bastado ya para alarmar a los príncipes; pero además Lutero escribió ahora su *Carta a los príncipes de Sajonia*, haciendo ver lo peligroso del movimiento de Müntzer. Por ello Müntzer fue llamado a Weimar para que se explicara ante el duque Juan. Aunque en esta ocasión sólo se le recomendó que no hiciera ningún otro pronunciamiento provocativo hasta que el elector hubiera considerado la situación, esta advertencia bastó para colocarle en el camino de la revolución.

En el folleto que publicó entonces, *Desenmascaramiento explícito de la falsa fe del mundo incrédulo*, explica claramente que los príncipes son indignos de desempeñar ningún papel en la obra de hacer llegar el Milenio, «pues pasan su vida comiendo y bebiendo como animales, desde su juventud han sido educados con toda delicadeza, en toda su vida no han tenido ningún mal día y no lo esperan ni quieren pasarlo.» Son precisamente los príncipes, señores, ricos y poderosos los que, al mantener tercamente el orden social establecido, impiden a los demás y a sí mismos alcanzar la verdadera fe: «Los poderosos, incrédulos voluntarios, deben ser arrojados de sus sedes porque obstaculizan a la santa y genuina fe cristiana cuando quiere surgir entre ellos y en todo el mundo con toda su verdadera y original fuerza.» Incitados por escribas venales —como Lutero—, «los grandes hacen todo lo que pueden para impedir que el pueblo sencillo llegue a la verdad». Ligados entre sí por sus intereses financieros comunes, hostigan de tal modo a los pobres con su usura e impuestos que no les dejan tiempo para estudiar y seguir la ley de Dios. Pero, arguye Müntzer, todo esto no nos debe abocar a la desesperación: los mismos excesos de la tiranía que ahora oprime al mundo son signo seguro de que la gran consuma-

ción está muy próxima. Precisamente porque Dios está enviando su luz sobre el mundo, «ciertos (señores) están ahora realmente empezando a perjudicar y hostigar, a esquilmar y despellejar a su pueblo, a traicionar a toda la cristiandad y a torturar y matar con crueldad a sus propios súbditos y también a los extraños».

Müntzer había alcanzado el mismo nivel que alcanzaron anteriores *prophetae* durante la revuelta inglesa de los campesinos y la revolución husita. También para él los elegidos son ahora potencialmente los pobres, quienes tienen la misión de inaugurar el Milenio igualitario. Libres de las tentaciones de *Avaritia* y *Luxuria*, los pobres tienen, al menos, una oportunidad de llegar a la indiferencia por los bienes de este mundo, lo que les permite recibir el mensaje apocalíptico. Por eso serán los pobres quienes, mientras los ricos y poderosos son segados como cizaña en la cosecha final, surgirán como la única Iglesia verdadera: «Entonces lo que es grande dará paso a lo que es pequeño. ¡Ah! si los pobres campesinos oprimidos supieran esto, sería de gran ayuda para ellos.». Aun así —insistía Müntzer—, ni tan siquiera los pobres tienen la certeza de entrar en la gloria. Antes deben romper, también ellos, con los deseos mundanos y pasatiempos frívolos, de tal modo que con lamentos y oraciones puedan llegar a darse cuenta de su triste condición y al mismo tiempo de su necesidad de un nuevo caudillo enviado por Dios. «Para que la santa Iglesia sea renovada por la amarga verdad, un siervo de Dios debe aparecer con el espíritu de Elías... y poner en marcha todas las cosas. En verdad, muchos de ellos deben despertarse para que, con el mayor celo posible y con el más apasionado interés, limpien a toda la cristiandad de los gobernantes ateos.» Del mismo modo que Müntzer había ofrecido sus servicios a los príncipes como un nuevo Daniel, ahora se propuso para el oficio de caudillo del pueblo inspirado por Dios.

El *Desenmascaramiento explícito* fue seguido poco después por otro folleto todavía más violento, dirigido específicamente contra Lutero y titulado *La más amplia requisitoria y respuesta a la vida carnal y no espiritual de Wittenberg*. No faltaban razones para que por estas fechas Müntzer y Lutero se mirasen como enemigos mortales. Del mismo modo que Müntzer, Lutero tenía la convicción de que los Ultimos Días estaban cercanos. Pero desde su punto de vista el único enemigo era el papado, en el que veía al Anticristo y al falso profeta; y esperaba que por la diseminación del verdadero evangelio el papado quedaría destruido. Una vez cumplida esta tarea, Cristo volvería para juzgar y condenar para siempre al papa y a sus seguidores, y fundar un reino —pero un reino que no sería de este mundo. En el contexto de esta escatología la revuelta armada carecía de importancia porque la muerte corporal infligida por los hombres no era nada en comparación con la sentencia condenatoria impuesta por Dios. Y al mismo tiempo la re-

vuelta armada no podía sino ser perniciosa, en parte porque quebrantaría el orden social que posibilitaba la diseminación de la Palabra y todavía más porque desacreditaría la Reforma que para Lutero era la cosa más importante del mundo. No puede extrañarnos que, a su vez, Müntzer viera en Lutero una figura escatológica, la Bestia del Apocalipsis y la Prostituta de Babilonia. El título mismo de su folleto contiene una alusión al pasaje apocalíptico de la carta de Judas que nos dice cómo el Señor con miríadas santas juzgará a los sin dios —«burladores de los últimos tiempos», como son llamados allí, buscadores de su propio provecho con el apoyo de los grandes, hombres carnales y «privados del Espíritu Santo».

Müntzer formula su doctrina de la revolución social con la máxima coherencia, precisamente en su ataque contra Lutero: *La más amplia requisitoria*. Mientras Lutero dedicaba su tratado al elector y al duque Juan, Müntzer dedica su réplica a Cristo, rey de reyes y duque de todos los creyentes —poniendo en claro que por Cristo entiende el espíritu de Cristo tal y como es experimentado por él mismo y por sus seguidores. Y da esta razón: los príncipes —esos «ateos truhanes», como ahora les llama— han sido destituidos de cualquier derecho al honor, obediencia y dominio, que a partir de ahora sólo pertenecen a los elegidos. Todavía es verdad que «la voluntad de Dios y su obra deben ser llevadas a término en su plenitud por la observancia de la ley; pero ésta no es tarea para los ateos. Cuando éstos toman sobre sus espaldas la tarea de suprimir el pecado usan de la ley como medio para la exterminación de los elegidos. Más específicamente, Müntzer defiende que en manos de los «grandes» la ley de Dios se convierte en una divisa para proteger la propiedad —la propiedad que ellos han usurpado. En un duro ataque contra Lutero exclama: «El malvado adulador calla... sobre el origen de todo robo... Fijaos, las raíces de la usura, del hurto y del robo están en nuestros señores y príncipes, ellos consideran que todas las criaturas son propiedad suya: el pez en el agua, los pájaros en el aire, las plantas en la tierra, todo es de ellos.» Y cita el pasaje de Isaías: «¡Ay de los que añaden casas a casas, de los que juntan campos a campos hasta que colman el término, siendo los únicos propietarios en medio de la tierra...!» Estos ladrones usan de la ley para prohibir robar a los demás: «Publican entre los pobres el mandamiento de Dios y dicen, 'Dios ha mandado, no robarás.'... Oprimen a todo el pueblo, esquilman y despojan a los pobres labradores y a cualquier ser viviente; pero si [el labrador] comete la menor ofensa debe ser ahorcado.» El mayor crimen de Lutero es el de justificar estas injusticias. Müntzer, por otra parte, proclama el derecho y el deber de los elegidos, que han de ser encontrados entre el pueblo sencillo, de desenvainar la espada para el exterminio de los ateos, entre los que se cuentan todos los «grandes». «Zorro astuto», le grita a Lutero, «por tus mentiras has

entristecido el corazón del hombre justo, al que Dios no ha oscurecido, y con ello has fortalecido el poder de los ateos canallas, para que sigan por sus antiguos caminos. Por eso te pasará lo mismo que al zorro cuando es atrapado. El pueblo llegará a la libertad y sólo Dios será su señor».

No deja de ser irónico que los príncipes alemanes que Müntzer tenía *in mente* —el elector Federico y el duque Juan— fueran precisamente los que más destacaban por su tolerancia. Profundamente desorientados en medio del tremendo desorden provocado por Lutero y del que sus territorios seguían siendo el punto neurálgico, estaban llenos de dudas acerca de sus propios derechos y «status». El duque Juan escuchó sin ninguna protesta el provocativo sermón de Müntzer, y sabemos que el elector indicó que si Dios lo quería así, el gobierno debía pasar a manos del pueblo; y en su comportamiento con el *propheta* revolucionario de Allstedt ambos hermanos mostraron la misma indecisión. Cuando, una semana después de ser oído en Weimar, Müntzer quebrantó la palabra dada, escaló de noche la muralla de Allstedt y se dirigió a la imperial ciudad libre de Mühlhausen, lo hizo más como desafío que por una seria preocupación por su seguridad.

Mühlhausen, ciudad turingia relativamente importante, ya había estado sometida a una situación de turbulencia intermitente durante un año. Un antiguo monje llamado Heinrich Pfeiffer había guiado a los burgueses pobres en su lucha por romper el control político de la oligarquía que hasta entonces lo había monopolizado. La mitad de la ciudad —la mayor proporción, según los datos que tenemos, de cualquier ciudad alemana en aquel tiempo— estaba compuesta de pobres, los cuales en tiempos de crisis siempre se mostraban dispuestos a aceptar cualquier experimento social radical. Aquí Müntzer encontró una clientela pequeña pero muy adicta. Obsesionado como siempre por la inminente destrucción de los incrédulos, llevaba delante de sí un crucifijo rojo y una espada desenvainada mientras patrullaba por las calles de la ciudad, a la cabeza de una banda de hombres armados. De todos modos, cuando estalló la revuelta, ésta fue reprimida inmediatamente a Müntzer expulsado una vez más; por lo cual tuvo que reemprender sus peregrinaciones. En Nüremberg consiguió publicar sus dos tratados revolucionarios, pero no tardaron en ser confiscados por el consejo municipal y Müntzer también tuvo que huir. Después de varias semanas de vagabundeo que le llevaron a las mismas fronteras de Suiza, fue llamado de nuevo a Mühlhausen, donde Pfeiffer había conseguido reinstalarse y que una vez más conocía una situación de fermento revolucionario. En marzo de 1525 fue derrocado el consejo municipal, eligiendo los burgueses uno nuevo. Pero no parece que Müntzer desempeñara un papel digno de mención en estos acontecimientos; lo

que le permitió pasar a la acción revolucionaria no fue tanto la revuelta de Mühlhausen como el estallido de la Guerra Campesina.

Aunque las causas de la guerra campesina alemana han sido y seguirán siendo objeto de controversia, sí cabe hacer unos cuantos comentarios generales con cierta seguridad. Cuando menos, se sabe con certeza que su trasfondo guarda mayor relación con la revuelta campesina inglesa que con la *Jacquerie*. El campesinado alemán gozaba de un nivel de bienestar material desconocido en cualquier otra época; y concretamente los campesinos que llevaron la iniciativa en la insurrección, lejos de verse empujados por la miseria y la desesperación, pertenecían a una clase social en ascenso y segura de sí misma. Se trataba de gentes cuya posición social y económica se hallaba en vías de mejora y que, por esa misma razón, se impacientaban ante los obstáculos que les impedían proseguir su avance. No debe sorprendernos, por tanto, que en sus esfuerzos por derribar estos obstáculos los campesinos no mostrasen ninguna inclinación escatológica y que, en cambio, hicieran gala de sensatez política, en el sentido de que pensaban en términos de situaciones reales y posibilidades realizables. Lo máximo que pretendían conseguir las comunidades campesinas conducidas por su propia aristocracia campesina era el autogobierno local; y el primer estadio del movimiento, desde marzo de 1525 hasta comienzos de mayo, consistió simplemente en una serie de luchas locales gracias a las cuales un gran número de comunidades obtuvieron de sus señores inmediatos, eclesiásticos o laicos, concesiones que les otorgaban una mayor autonomía. Y esto se consiguió, no con el derramamiento de sangre, sino con una intensificación del arduo y tenaz regateo que el campesinado había ido sosteniendo durante generaciones.

Sin embargo, subyacente al levantamiento, existía un conflicto más profundo. Con el progresivo colapso del poder real el Estado alemán se había desintegrado en una confusión de autoridades feudales discordantes y a menudo en abierta lucha. Pero hacia 1525 esta situación casi anárquica estaba llegando a su fin, pues los grandes príncipes territoriales se ocupaban en crear sus principados absolutistas. El campesinado vio que el desarrollo de estados de este nuevo tipo significaba la desaparición del modo tradicional de vida y de sus derechos heredados. Se resintió de los nuevos impuestos, de la sustitución de «la costumbre» por el derecho romano, de la interferencia de la administración central en los asuntos locales; y empezó a defenderse. Por su parte, los príncipes se dieron cuenta con bastante claridad de que el campesinado se oponía a sus planes para la estructuración del Estado, advirtiendo además que la insurrección campesina les ofrecía una magnífica oportunidad para afirmar y consolidar su autoridad. Fueron los príncipes —o mejor, un grupo particular de príncipes— los que hicieron que el levantamiento terminara de un modo catastrófico, en

una serie de batallas, o matanzas, en las que quizá perecieron unos 100.000 campesinos. Y también fueron las dinastías principescas las que resultaron favorecidas con la reducción del campesinado, la baja nobleza y las fundaciones eclesiásticas a una condición de dependencia total que debía durar siglos.

El papel desempeñado por Thomas Müntzer en la *guerra* campesina puede ser, y de hecho lo ha sido, exagerado en conjunto. Los teatros principales de la lucha fueron las regiones en las que había adelantado más el desarrollo de los nuevos estados y todas estas regiones se encontraban en el sur y occidente de Alemania, que ya había padecido continuos levantamientos de campesinos en los años anteriores a 1525; y parece que en estas regiones Müntzer no ejerció ninguna influencia. En Turingia, sin embargo, la situación era muy particular, pues no había existido ninguna revuelta previa de campesinos y tampoco existía ningún signo de que se estuviera preparando ninguna revuelta en 1525. De hecho la insurrección tuvo lugar muy tarde, tomando una forma curiosamente anárquica. Mientras que en el sur y en el oeste los campesinos se habían comportado de un modo ordenado y disciplinado, en Turingia constituyeron pequeñas y desorganizadas bandas que saqueaban la región, asaltando y quemando monasterios y conventos. Y es muy posible que estas erupciones fueran animadas, si no causadas, por la agitación que Müntzer había estado llevando a cabo.

El núcleo central de los seguidores de Müntzer todavía lo constituía la Liga de los Elegidos. Algunos de los miembros de la antigua congregación de Allstedt se le reunieron en Mühlhausen, ayudándole sin duda en la formación de uná nueva organización. Sobre todo, siguió confiando en los trabajadores de las minas de cobre de Manfeld, que habíanse adherido a la liga a centenares. Estas gentes —reclutadas a menudo en el extranjero, frecuentemente emigrantes, expuestas al desempleo y a todo tipo de inseguridades— eran tan propensas a la exaltación revolucionaria como los tejedores, siendo tan temidas como éstos por las autoridades. El hecho de que pudiera dirigir un movimiento así dio a Müntzer una gran reputación como caudillo revolucionario; de tal modo que, aunque en Mühlhausen nunca rivalizó con Pfeiffer en influencia, en el contexto de la revolución campesina brilló más intensamente. Los campesinos turingios —como se deduce claramente de las reformas que piden en sus escritos— no compartían las fantasías milenaristas de Müntzer; pero de todos modos le consideraban como un hombre famoso, instruido y piadoso, que sin ninguna reserva había querido compartir su suerte. No hay acuerdo sobre la medida en que se pueda atribuir a Müntzer el caudillaje de los campesinos turingios en su «guerra»; pero algo parece cierto: no tenían ningún otro caudillo más que él.

En abril de 1525, Müntzer plantó en su iglesia de Mühlhausen un blanco estandarte con un arco iris como símbolo de alianza con Dios, anunciando que dentro de poco marcharía bajo esta bandera a la cabeza de dos mil «extranjeros» —obviamente reales o imaginarios miembros de su liga. A finales de mes él y Pfeiffer tomaron parte en una expedición por los alrededores, en el curso de la cual fueron destruidos cierto número de monasterios y conventos; pero todavía no se trataba de la lucha apocalíptica que había soñado. En una carta enviada a sus seguidores de Allstedt se reconoce el mismo tono que en su día se atribuyera a John Ball —con la única diferencia de que ahora lo oímos directamente y no en una narración:

Os lo aseguro, si no queréis sufrir por Dios, seréis mártires del demonio. Así pues, ¡tened cuidado! No os descorazonéis, no os asustéis ante los perversos visionarios, los canallas ateos. ¡Empecemos a luchar la guerra de Dios! Estamos en el tiempo oportuno. Reunid a todos vuestros hermanos para que no se burlen del testimonio divino, pues de lo contrario todos serán destruidos. Alemania, Francia e Italia están alerta. El maestro desea tener diversión y los canallas deben ofrecérsela. Los campesinos de Klettgau, Hegau y de la Selva Negra se han levantado, en número de 3.000, creciendo la multitud a cada instante. Mi único temor es el de que sean engañados infantilmente por cualquier tratado traicionero, al no poder percatarse de su malicia.

Basta con que tres de vosotros, confiando en Dios, busquéis sólo su nombre y honor, para que no temáis ni a cien mil.

Ahora ¡id contra ellos, contra ellos, contra ellos! Ha llegado la hora. Los canallas están tan desalentados como perros... Es muy, muy necesario, en exceso necesario... ¡no tengáis en cuenta las lamentaciones de los ateos! Os suplicarán de un modo muy amistoso, y gemirán y llorarán como niños. Pero no tengáis piedad... Animad a las gentes de pueblos y ciudades, sobre todo a los mineros y a los demás buenos compañeros que sirvan para el trabajo. ¡No podemos seguir durmiendo!... ¡Llevad esta carta a los mineros!...

¡A ellos, a ellos, mientras el fuego arda! ¡Que la espada no se enfríe!, ¡que no enmohezca! ¡Golpead, golpead en el yunque de Nimrod! ¡Destruid su torre! Mientras sigan con vida nunca quitaréis el temor de los hombres. No puedo hablaros de Dios mientras ellos os dominen. ¡A ellos, a ellos, mientras haya luz del día! Dios va delante de vosotros, ¡seguidlo, seguidlo!...

Esta carta muestra con toda claridad las fantasías de las que vivía Müntzer. Se suponía, en efecto, que Nimrod había construido la torre de Babel, que a su vez se identificaba con Babilonia; y popularmente se le consideraba no sólo como el primer constructor de ciudades sino también como el padre de la propiedad privada y de las diferencias de clases —de hecho como el destructor del primitivo e igualitario Estado de Naturaleza. A sus invitaciones a destruir Nimrod y su torre, Müntzer añade una completa serie de referencias a las profecías apocalípticas de la Biblia: la profecía del reino mesiánico de *Ezequiel, 24,* la de la

Segunda Venida de Cristo en *Mateo 24*, la del día de la ira en *Apocalipsis 6*, y desde luego el «sueño de Daniel». Todo esto nos hace ver con qué fuerza, incluso en la última etapa de la carrera de Müntzer, su pensamiento estaba fundado en la tradición escatológica. Y no deja de tener interés el hecho de que, al mismo tiempo, el hombre que había sido su modelo estaba asumiendo la misión de salvador escatológico. En efecto, después de ser expulsado de Zwickau, Niklas Storch había formado por doce «apóstoles» y setenta y dos «discípulos». Cuando emtatas se mezclaban con tejedores y otros artesanos, estando su núcleo formado por doce «apóstoles» y setenta y dos discípulos». Cuando empezó la guerra de los campesinos anunciaba que había recibido una promesa de lo alto según la cual en cuatro años podrían destruir a los actuales gobernantes incrédulos, gobernar todo el mundo y otorgar a sus seguidores el reinado sobre toda la tierra.

Al mismo tiempo que Müntzer y Storch estaban preparando el camino para el Milenio, Lutero componía su duro tratado *Contra las bandas ladronas y asesinas de campesinos*. Esta obra determinó que los príncipes de Alemania central, quienes hasta entonces habían mostrado menos determinación que los del sur y oeste, se sumaran a la represión de la revuelta. El antiguo elector Federico, que había mostrado poco interés en actuar contra los campesinos, murió el 4 de mayo teniendo como sucesor a su hermano Juan. El nuevo elector se unió a los demás príncipes en la petición de ayuda al landgrave Felipe de Hesse —hombre joven, de apenas veinte años, pero que ya había adquirido una gran reputación como comandante militar y que además acababa de dominar un levantamiento en sus propios territorios. El landgrave marchó inmediatamente a Turingia dirigiéndose contra Mühlhausen, en donde estaba para los príncipes el centro de toda la insurrección turingia. Por lo que respecta a los campesinos, unos 8.000 de ellos habían conseguido reunirse formando un ejército en Frankenhausen. Esta ciudad estaba tan cercana al cuartel general de Müntzer en Mühlhausen y tan próxima también al castillo de su antiguo enemigo, Ernesto de Manfeld, que parece muy probable que la elección fuera inspirada por el mismo *propheta*. Los campesinos se dirigieron ahora a Müntzer como a un salvador, pidiéndole que tomara su lugar entre ellos; y no le suplicaron en vano. Mientras que Pfeiffer, enemigo de la intervención, seguía a Mühlhausen, Müntzer salió al frente de unos 300 de sus más devotos y fanáticos seguidores. El número es importante porque fueron 300 los hombres con los que Gedeón derrotó a los madianitas. En el *Desenmascaramiento explícito* Müntzer invocaba el ejemplo de Gedeón y en la más violenta de sus cartas añadía a su firma «con la espada de Gedeón» —del mismo modo que una generación después el caudillo de los Amigos de Sangre, movimiento cuyo centro también estaba en Mühlhausen, iba a proclamar que su misiór

era la exterminación de los sin dios con la espada de Gedeón. Müntzer llegó al campamento de los campesinos el 11 de mayo e inmediatamente hizo sentir su influencia. Ordenó a los campesinos de los pueblos vecinos que se les unieran, amenazándoles con que, si no lo hacían voluntariamente, les obligaría a la fuerza. Envió una urgente petición de refuerzos a la ciudad de Erfurt y también envió cartas amenazadoras al enemigo. A su opositor particular, el conde Ernesto de Manfeld, escribió: «Dime, malvado, saco de gusanos, ¿quién te ha hecho príncipe sobre el pueblo que Dios ha adquirido con su preciosa sangre?... Por el gran poder de Dios estás destinado a la destrucción. Si no te humillas ante los humildes, quedarás manchado de la peor infamia ante los ojos de toda la cristiandad y serás mártir del demonio.» Pero todo fue en vano; Erfurt no pudo o no quiso responder y el enemigo no se intimidó tan fácilmente.

En su dirección de la campaña, Felipe de Hesse mostró un gran desprecio por la fuerza militar de los campesinos; y el resultado justificó plenamente su modo de actuar. El 15 de mayo sus fuerzas, reforzadas por las de otros príncipes, ocuparon una fuerte posición en una colina que dominaba al ejército campesino. Aunque númericamente era algo inferior, el ejército de los príncipes disponía de bastante artillería, mientras que los campesinos contaban con muy poca; también tenía 2.000 jinetes, mientras los campesinos no contaban con ninguno. Una batalla en tales condiciones sólo podía tener un resultado posible; de todos modos, los príncipes ofrecieron un pacto, prometiendo a los campesinos perdonarles la vida si entregaban a Müntzer y a sus más inmediatos seguidores. La oferta fue hecha probablemente de buena fe, pues al combatir la insurrección en sus propios territorios el landgrave, aun exigiendo sumisión, había evitado todo inútil derramamiento de sangre. Si no hubiera sido por la intervención del mismo Müntzer, probablemente la oferta hubiera sido aceptada.

Según una narración de la *Histori* —que parece bastante verídica—, el *propheta* hizo una apasionada exhortación en la que declaró que Dios le había hablado prometiéndole la victoria, que él mismo cogería las balas de cañón de los enemigos en las mangas de su capote y que en definitiva Dios transformaría cielos y tierra antes de permitir que su pueblo pereciera. El efecto de esta exhortación se vio realzado por la aparición de un arco iris que, como símbolo del estandarte de Müntzer, fue interpretado como señal del favor divino. Parece que al menos los seguidores más inmediatos de Müntzer tenían plena confianza en que estaba a punto de producirse un extraordinario milagro; y como su fanatismo no suponía merma alguna de su capacidad de organización, no tuvieron ninguna dificultad en dominar a la amorfa y confusa masa de campesinos.

Entre tanto los príncipes, al no recibir ninguna respuesta satisfacto-

ria a sus ofertas, se impacientaron y dieron órdenes a la artillería para que empezara a disparar. Los campesinos no se habían preparado para usar la artillería de que disponían, ni tan siquiera para huir. Todavía estaban cantando «Ven Espíritu Santo» —como si esperaran la Segunda Venida en este preciso momento— cuando se disparó la primera y única salva. El efecto fue inmediato y catastrófico: los campesinos rompieron filas y huyeron presas del pánico, mientras la caballería enemiga les atacaba hiriendo a centenares. Con la pequeña pérdida de una docena de hombres, el ejército de los príncipes dispersó a los campesinos y conquistó Frankenhausen, matando a unos 5.000 en la refriega. Pocos días después se rendía sin lucha Mühlhausen, y como castigo por el papel que se le atribuía en la revuelta, la ciudad se vio obligada a pagar onerosas multas y reparaciones, además de ser privada de su situación de ciudad libre del imperio. Müntzer, por su parte, había logrado escapar del campo de batalla, pero pronto fue encontrado en un sótano de Frankenhausen. Conducido a Ernesto de Manfeld, fue torturado, haciendo una confesión sobre su Liga de los Elegidos; después de lo cual fue decapitado en el campo de los príncipes, junto con Pfeiffer, el día 27 de mayo de 1525. Storch, que según parece también desempeñó algún papel en el levantamiento, murió fugitivo el mismo año.

De todos modos, la misión histórica de Müntzer no había llegado a su fin. Es bastante natural que su memoria haya sido venerada en el movimiento anabaptista que se extendió por todas partes durante los años que siguieron a la guerra campesina, aunque el mismo Müntzer jamás se llamara anabaptista. Más extraña aún resulta la resurrección y apoteosis que ha experimentado durante los últimos cien años. Desde Engels hasta los historiadores comunistas contemporáneos —tanto rusos como alemanes—, los marxistas han convertido a Müntzer en un gigantesco símbolo, un héroe prodigioso de la «lucha de clases». Se trata de una concepción infantil, y de la que los historiadores no marxistas se han dado cuenta con facilidad al hacer notar la naturaleza esencialmente mística de las preocupaciones de Müntzer y su indiferencia general en lo que respecta a la vida de los pobres. De todos modos, tampoco este punto de vista puede ser absoluto. Müntzer fue un profeta obsesionado por unas fantasías escatológicas que trató de convertir en realidad explotando el descontento social. Después de todo, quizá es un profundo instinto el que ha llevado a los marxistas a reclamarlo como propio.

Capítulo 13
EL MILENIO IGUALITARIO (III)

Anabaptismo y descontento social

La Reforma Luterana se vio acompañada por ciertos fenómenos que, a pesar de consternar a Lutero y sus seguidores, eran hasta tal punto naturales que, vistos retrospectivamente, parecen inevitables. Los reformadores apelaron a los textos de la Biblia en su lucha contra la autoridad de la Iglesia de Roma. Pero, a partir del mismo momento en que los hombres se dedicaron a leer la Biblia personalmente, empezaron a interpretarla personalmente, y sus interpretaciones no siempre concordaban con las de los reformadores. En todos los lugares que se hallaban bajo la influencia de Lutero, el sacerdote perdió gran parte de su tradicional prestigio como mediador entre el laico y Dios y como guía espiritual indispensable. Tan pronto como el laico empezó a comprender que se hallaba cara a cara con Dios y a confiar en su conciencia individual como guía, resultó inevitable que algunos laicos se atribuyesen impulsos divinos, lo cual era contrario tanto a la nueva como a la vieja ortodoxia.

La Reforma Luterana exaltó notoriamente, durante cierto tiempo, la intensa y extensa agitación que había ayudado a provocar. Esto era inevitable desde el momento en que la Reforma puso en duda la validez y la autoridad de la única iglesia que, hasta entonces, había existido en Occidente. Con anterioridad, la gente había aceptado —en ge-

neral de modo indiscutible— la coherente interpretación del universo y de la naturaleza del hombre expuesta por la Iglesia de Roma. La doctrina católica había proporcionado un paisaje inmutable en el cual los cristianos se habían acostumbrado a orientarse, del mismo modo que la organización eclesiástica católica había proporcionado un sistema de autoridad del cual se habían acostumbrado a depender. Las mismas críticas que siempre se dirigían contra los clérigos mundanos y relajados, el mismo clamor evocado por el Gran Cisma, dan fe de lo mucho que la gente exigía de la Iglesia. Durante muchos siglos, la Iglesia de Roma, a pesar de sus errores, había desempeñado una importantísima función normativa en la sociedad europea. El ataque furioso de Lutero, precisamente porque fue tan efectivo, obstruyó seriamente esta función. Como resultado produjo, junto a un sentimiento de liberación, un sentimiento de desorientación que alcanzó idénticas proporciones. Además, hay que tener en cuenta que la Reforma Luterana no podía dominar por sí sola todas las ansiedades que había desencadenado en la población. Debido, por una parte, al contenido de su doctrina de la salvación y, por otra, a su alianza con los poderes seculares establecidos, Lutero no pudo mantener la lealtad de las grandes multitudes populares. Entre las masas perturbadas y desorientadas creció, en oposición tanto al luteranismo como al catolicismo romano, un movimiento —sucesor en muchos aspectos de las sectas medievales, pero mucho más amplio que éstas— al que sus oponentes dieron el nombre de anabaptismo.

El anabaptismo ni fue un movimiento homogéneo ni tuvo jamás una organización central. Existieron unas cuarenta sectas independientes de anabaptistas, cada grupo formado alrededor de un dirigente que decía ser profeta o apóstol de inspiración divina, y estas sectas —clandestinas, constantemente amenazadas por el exterminio, desparramadas a lo largo y ancho de las tierras de lengua alemana— se desarrollaron siguiendo los caminos que sus distintos dirigentes marcaban. Ciertas tendencias eran, sin embargo, comunes a todo el movimiento. En general, los anabaptistas daban muy poca importancia a las especulaciones teológicas y a las prácticas religiosas formales. Sustituyeron obligaciones tales como la asistencia a la iglesia por una observación meticulosa y literal de los preceptos que creían hallar en el Nuevo Testamento. En lugar de la teología cultivaron la Biblia, estando, no obstante, autorizados para interpretarla a la luz de las inspiraciones directas que creían recibir de Dios. Sus valores eran fundamentalmente éticos; para ellos la religión significaba, sobre todo, un activo amor fraternal. Sus comunidades se configuraban según el modelo de lo que suponían que fue la práctica de la iglesia primitiva e intentaban realizar el ideal ético manifestado por Cristo.

Fueron sus actitudes sociales las que caracterizaron en mayor medi-

da a los anabaptistas. Los integrantes de estas sectas se mostraban reticentes respecto a la propiedad privada y tendían a aceptar la comunidad de bienes como un ideal. A pesar de que en la mayoría de estos grupos fueron escasos los intentos encaminados a introducir la propiedad común, los anabaptistas tomaron con la máxima seriedad las obligaciones del trato caritativo y de la generosa ayuda mutua. Por otra parte, las comunidades mostraban a menudo un acentuado exclusivismo. Existía una gran solidaridad en el seno de cada grupo, pero su actitud frente a la sociedad en general tendía a ser de claro rechazo. En particular, los anabaptistas veían al Estado con desconfianza, considerándolo como una institución que, necesaria sin duda para los perversos, era innecesaria para los verdaderos cristianos, que eran ellos. Procuraban cumplir con muchas de las exigencias del Estado, pero se negaban rotundamente a que éste invadiese el reino de la fe y la conciencia, y, en general, preferían reducir al mínimo sus relaciones con él. La mayoría de los anabaptistas se negaban a ocupar puestos oficiales en el Estado, a invocar la autoridad de éste contra otro anabaptista, o a tomar las armas en defensa del Estado. La actitud hacia las personas que no eran anabaptistas era igualmente distante, evitando generalmente todo tipo de relación social fuera de su propia comunidad. Los anabaptistas se consideraban los únicos Elegidos, y, para ellos, sus comunidades estaban bajo la sola e inmediata tutela de Dios: pequeñas islas de virtud en un océano de iniquidad. Lutero opinaba que un católico podía salvarse, pero, para los anabaptistas, tanto los luteranos como los católicos eran peores que los turcos; verdaderos ministros del Anticristo. La práctica del rebautismo, de la cual los anabaptistas recibieron su nombre, era ante todo un medio para expresar simbólicamente su voluntad de separarse del mundo irredento. Pero esta misma obsesión de la elección exclusiva prevaleció entre los mismos anabaptistas, por lo que la historia del movimiento está jalonada de cismas.

El movimiento se extendió de Suiza a Alemania en los años siguientes a la Guerra Campesina. La mayoría de anabaptistas eran gentes pacíficas, bastante dispuestas, en la práctica, a respetar la autoridad del Estado en todo, salvo en lo concerniente a la conciencia y el credo. Ciertamente, la mayoría no profesaba ideas de revolución social. No obstante, los elementos de base procedían casi por completo del campesinado y del sector artesanal, y, después de la Guerra Campesina, las autoridades temían abiertamente a estas clases. Por consiguiente, incluso los más pacíficos anabaptistas fueron ferozmente perseguidos, siendo muchos miles de ellos asesinados. El resultado fue que esta persecución creó el mismo peligro que intentaba prevenir. Sus efectos no se limitaron a reafirmar a los anabaptistas en su hostilidad hacia el Estado y hacia el orden establecido; los anabaptistas interpretaron sus

sufrimientos en términos apocalípticos: se trataba del último gran ataque de Satanás y el Anticristo contra los Santos, de aquellas «calamidades mesiánicas» que debían anunciar el Milenio. Muchos anabaptistas acabaron obsesionados por visiones del juicio final en las que ellos mismos se levantarían para derribar a los poderosos y, bajo las órdenes de Cristo, que finalmente habría regresado, establecer un Milenio en la tierra. La situación entre los anabaptistas se parecía, ahora, a la existente en el seno del movimiento herético de siglos antes. El grueso del movimiento anabaptista perseveraba en la tradición de pacífica y austera desobediencia que anteriormente habían representado los valdenses. Pero, paralelamente a este movimiento, se desarrollaba un anabaptismo de otro tipo, en el que hallaba una nueva expresión la igualmente antigua tradición del milenarismo militante.

El primer propagandista de este nuevo anabaptismo fue un encuadernador ambulante llamado Hans Hut, antiguo discípulo y seguidor de Müntzer, y como él nativo de Turingia. Este hombre decía ser un profeta enviado por Dios para anunciar que Cristo regresaría a la tierra, concretamente en Whitsuntide en el año 1528, depositando la espada de doble filo de la justicia en manos de los santos rebautizados. Los santos juzgarán a los sacerdotes y a los pastores espirituales por sus falsas enseñanzas, y, sobre todo, a los grandes de la tierra por sus persecuciones; los reyes y los nobles serán encadenados. Finalmente, Cristo establecería un Milenio que, según parece, se debía caracterizar por el amor libre y la comunidad de bienes. Hut fue capturado en 1527 y encarcelado en Augsburgo, y murió, o fue asesinado, en la cárcel, no sin antes haber reunido a algunos seguidores en las ciudades del sur de Alemania.

En las profesiones de fe de los seguidores de Hut se reconocen las doctrinas de John Ball y de los radicales taboritas, repetidas casi palabra por palabra: «Cristo dará a los anabaptistas la espada y la ocasión para castigar todos los pecados, y suprimir todos los gobiernos, para colectivizar toda la propiedad y matar a todos aquellos que no quieran ser rebautizados.» «El gobierno no trata correctamente a los pobres, agobiándolos con excesivas cargas. Cuando Dios les proporcione la venganza, querrán castigar y extirpar el mal...» Y, si Hut por su parte esperaba que todo esto sucediese en el momento en que Cristo «descendiese entre las nubes», no todos sus discípulos eran tan pacientes: en Esslingen, los anabaptistas de Neckar planearon en 1528 edificar el Reino de Dios por la fuerza de las armas. Entre estos milenaristas militantes, el ideal de propiedad colectiva poseía un claro significado revolucionario. Y el aviso que las autoridades de Nuremberg enviaron a las de Ulm sobre las intenciones de los anabaptistas de derrocar el orden establecido y abolir la propiedad privada estaba sin duda alguna justificado. A decir verdad, en el sur de Alemania el anabaptismo revolu-

cionario, completamente erradicado hacia 1530, no pasó de ser una fuerza reducida e ineficaz. Pero pocos años después reapareció en toda Holanda y en el extremo noroccidental de Alemania, obteniendo esta vez resultados suficientes como para atraer la atención de Europa.

A comienzos del siglo XVI la Alemania noroccidental estaba formada, principalmente, por un determinado número de pequeños estados eclesiásticos, cada uno con un príncipe-obispo como soberano. Generalmente estos estados se veían azotados por violentos conflictos sociales. El gobierno del Estado dependía directamente del príncipe-obispo y del capítulo de la diócesis que elegía a dicho príncipe-obispo y que, en términos generales, controlaba su política. Los miembros del capítulo provenían exclusivamente de la aristocracia local —poseer un escudo de armas con cuatro cuarteles, como mínimo, era condición indispensable en la mayoría de los casos— y acostumbraban a elegir obispo a uno de ellos. Este grupo de clérigos aristócratas no estaba controlado por ninguna autoridad superior; estaban fuertemente representados en la dieta regional y podían contar siempre con el apoyo de los caballeros. Por consiguiente, tendían a gobernar en beneficio exclusivo de su propia clase y de los clérigos de la diócesis. En los estados eclesiásticos la clerecía no era sólo muy numerosa —en el obispado de Münster había cerca de treinta centros eclesiásticos entre los que se contaban cuatro monasterios, siete conventos, diez iglesias, una catedral y, por supuesto, el mismo capítulo—, sino que disfrutaba también de grandes privilegios. Los miembros del capítulo disponían de ricas prebendas y canonjías. A los monjes se les permitía practicar actividades artesanales y negocios propios de seglares. Pero, sobre todo, la clerecía estaba casi por completo exenta de impuestos.

El poder de este estrato clérigo-aristócrata en los estados eclesiásticos raramente se extendía a la capital de forma efectiva. En estos estados, como en los demás, el desarrollo del comercio y de la economía basada en el dinero dio una gran importancia a las ciudades. Los gobiernos sufrían una constante necesidad de dinero, y las ciudades ganaron de forma gradual concesiones y privilegios siguiendo el método típico de negociar sobre los impuestos. Este fue particularmente el caso del mayor y más importante de los estados eclesiásticos, el obispado de Münster. Desde principios del siglo XIV la ciudad de Münster había disfrutado en gran medida de un régimen de autogobierno y el poder del obispo —que raramente residía en ella— habíase restringido mucho.

Esto no significa en absoluto que las poblaciones de las ciudades estuvieran satisfechas con las concesiones obtenidas. Comúnmente, el obispo y el capítulo no disfrutaban del más mínimo prestigio religioso, lo cual no es sorprendente, dado que su estilo de vida, puramente secular, se caracterizaba ante todo por su suntuosidad. A menudo suce-

día, como en Münster en la década de 1530, que el obispo era sencillamente un señor laico que ni tan siquiera había sido ordenado. Los impuestos que imponía el príncipe-obispo eran generalmente elevados y todo su peso recaía sobre los seglares que eran los que menos se beneficiaban de la administración. Además, los estados eclesiásticos estaban obligados a pagar fuertes cantidades de dinero a la Curia Romana cada vez que se elegía un nuevo obispo. Münster tuvo que cumplir con esta obligación tres veces entre 1498 y 1522. No es nada sorprendente que existiese un amargo resentimiento ante la inmunidad fiscal de la clerecía. Los comerciantes y los artesanos se quejaban también de la competencia de los monjes dedicados al comercio y a la industria, pues al no tener que mantener a ninguna familia, al no tener que prestar servicio militar ni observar reglas gremiales, tenían todas las ventajas.

Hacía el siglo XVI el centro de resistencia al obispo y al capítulo no radicaba generalmente en el consejo de la ciudad, que se había convertido en un cuerpo formal y conservador, sino en los gremios. Este era ciertamente el caso de Münster. Dado que esta ciudad se había convertido a lo largo del siglo XV en un importante centro comercial y constituido en miembro de la Liga Hanseática, los gremios obtuvieron un gran poder político. Estaban organizados en un gran gremio o corporación, que en el siglo XVI englobaba a no menos de dieciséis gremios diferentes, lo que les permitía, en un momento apropiado, levantar y dirigir a toda la población contra la clerecía. La Guerra Campesina proporcionó una de estas oportunidades. No deja de ser sorprendente que cuando la ola revolucionaria nacida en el sur de Alemania alcanzó las regiones noroccidentales, no fueran los campesinos ni las ciudades de los estados seculares los que se sublevaron, sino únicamente las capitales de los estados eclesiásticos: Osnabrück, Utrecht, Paderborn y Münster. En Münster, los gremios dirigieron un ataque contra un monasterio que había entrado en competencia con ellos, exigiendo una restricción general de los privilegios de la clerecía. El capítulo se vio obligado a hacer considerables concesiones.

En esta ocasión el triunfo de los gremios no fue duradero, ni en Münster ni en ninguna de sus ciudades hermanas. Tan pronto como los príncipes hubieron derrotado a los campesinos en el Sur, los capítulos de los obispados del Norte pudieron reconquistar todo el poder que habían perdido. Se apresuraron a retirar todas las concesiones, aplastaron cualquier intento de reforma, no desdeñando ninguna posibilidad ni esfuerzo para humillar a las ciudades rebeldes. En 1530 se restableció el viejo sistema de gobierno en todos los estados eclesiásticos. No obstante, éste resultaba ahora mucho menos seguro que antes, pues la población de las ciudades se oponía a la supremacía de los clérigos y nobles con mucha más fuerza que antes. Los burgueses habían comprobado su propia fuerza y esperaban con impaciencia una ocasión

propicia para utilizarla de nuevo. Sin embargo, su situación durante estos años fue desesperada. En 1529, una epidemia de peste devastó Westfalia, coincidiendo con un año de pésima cosecha; entre 1529 y 1530 el precio del centeno llegó casi a triplicarse. Para colmo de males, en 1530 se impuso un impuesto extraordinario para financiar la resistencia a la invasión turca de los territorios orientales del Imperio. Existen pruebas de que a principios de la década de 1530 la miseria en el territorio noroeste de Alemania alcanzó cotas excepcionales. Era de esperar que en uno u otro de los estados eclesiásticos se produjeran nuevos desórdenes. Estos empezaron cuando en 1530 el obispo de Münster trató de vender su obispado al obispo de Paderborn y Osnabrück, medida que le enajenó a sus aliados en el capítulo.

En 1531, un joven y elocuente capellán llamado Bernt Rothmann —hijo de un herrero que tuvo acceso a la educación universitaria gracias a sus grandes cualidades— empezó a congregar a su alrededor grandes multitudes en la ciudad de Münster. No tardó en hacerse luterano, poniéndose a la cabeza de un movimiento, cuyos orígenes se remontan al año 1525, que pretendía incluir a la ciudad en los dominios luteranos. Contó con el apoyo de los gremios y de un influyente aliado, patricio y rico mercader textil, llamado Bernt Knipperdollinck. El movimiento, que era a la vez protestante y democrático, se vio impulsado también por la dimisión de un obispo y la muerte de su sucesor. En 1532 los gremios, apoyados por la población, eran dueños de la ciudad y obligaron al Consejo a que dotase a todas las iglesias de predicadores protestantes. El nuevo obispo fue incapaz de lograr que la ciudad abandonase su nueva fe, reconociendo oficialmente a Münster como ciudad luterana a principios del año 1533.

Tal situación no iba a durar mucho tiempo. En el vecino Ducado de Julich-Cleves, los predicadores anabaptistas habían disfrutado durante varios años de una libertad de propaganda como no existía en ningún otro lugar. Pero en 1532 fueron expulsados, buscando varios de ellos refugio en Münster. En 1533 llegaron más anabaptistas, esta vez procedentes de Holanda. Estos últimos eran seguidores de Melchior Hoffmann, un famoso visionario que —como verdadero sucesor de los *prophetae* errantes de la alta Edad Media— anduvo de un extremo a otro de Europa predicando la inminencia de la Segunda Venida y del Milenio. Hoffmann se unió al movimiento anabaptista hacia 1529 y durante el año siguiente se desarrolló, especialmente en las provincias septentrionales de Holanda, una nueva ala en el movimiento profundamente influenciada por sus ideas. Según Hoffmann, el Milenio debía empezar después de un período de «calamidades mesiánicas» acompañadas de multitud de signos y portentos, concretamente en el año 1533, que se consideraba como decimoquinto centenario de la muerte de Cristo. En 1533 las fantasías milenarias que los seguido-

res de Hoffmann trajeron consigo a Münster, se convirtieron rápidamente en una obsesión masiva que dominó la vida entera de las clases más pobres de la ciudad.

Paralelamente, Rothmann había abandonado su fe luterana poniendo toda su elocuencia y prestigio al servicio del anabaptismo, y en sus predicaciones halló nueva vida una vieja tradición. En 1524 se imprimió en Basilea aquella vieja fuente de doctrina anarco-comunista que era la espúrea Quinta Epístola de Clemente. En 1531 el humanista Sebastián Franck la resumió redactándola en un vivo alemán coloquial, con lo que aumentó considerablemente el número de lectores. Además añadió sus propios comentarios:

> Poco después empezó el mandato de Nimrod y entonces todos cuantos pudieron se hicieron con lo mejor de los otros. Empezaron a dividirse el mundo y a reñir por la propiedad de las cosas. Empezó a existir lo mío y lo tuyo. La gente acabó siendo tan cruel que no se diferenciaba en nada de las bestias salvajes. Todos querían ser más y mejores que los demás, querían ser sus amos. Sin embargo, Dios hizo todas las cosas comunes, siendo así que hoy todavía podemos disfrutar del aire, del fuego, de la lluvia y del sol en común, y de todas aquellas cosas que ningún ladrón o tirano puede apropiarse y guardar para sí.

Este era el tema que ahora enarbolaba Rothmann. Hacia octubre de 1533 defendía el supuesto comunismo de la iglesia primitiva como el ideal de una verdadera comunidad cristiana. En los sermones y opúsculos declaraba que los verdaderos creyentes debían ajustar por completo sus vidas al modelo de las de los primeros cristianos, lo que implicaba la posesión en común de todas las cosas.

Como ocurriera en siglos anteriores, estas enseñanzas afectaron de formas diferentes a los distintos niveles sociales. Hubo capitalistas que renunciaron inmediatamente a la usura y cancelaron todas las deudas que les debían; hubo mucha gente acomodada que decidió vivir en el amor fraterno, poniendo en común todas las propiedades, desterrando todo tipo de lujo y dando a los pobres todo lo superfluo. Pero al mismo tiempo estas enseñanzas se extendieron también profusamente entre los que carecían de toda propiedad, los desarraigados y los fracasados. «Y así llegaron», subraya un observador, «los holandeses y los frisones y los truhanes de todas partes que nunca se habían afincado en ningún lugar: afluyeron a Münster y allí se congregaron.» Otras fuentes hacen referencia a «fugitivos, criminales, exilados y a

> la gente que, haciendo consumido la fortuna de sus padres, no ganaba nada con su propio trabajo; ... que, estando acostumbrada desde sus primeros años a vivir en la ociosidad, se hallaba cargada de deudas; gente que odiaba a los clérigos no por lo que la religión que éstos predicaban, sino por lo que se decía de su riqueza, y que decían practicar la comunidad de bienes como los apóstoles —hasta que, viéndose sumergidos en la pobreza, pensaron en saquear y robar a los clérigos y a los burgueses ricos.

No es pura coincidencia que estas frases recuerden a aquellas que en su tiempo se aplicaron a las hordas de *pastoureaux*. En el siglo XVI las condiciones sociales existentes en el norte de Holanda eran muy similares a las que existieron en Flandes, Hainaut y Picardía dos siglos antes. Mientras la población de estos viejos centros fue disminuyendo, en Holanda (igual que en el sur de Alemania) fue aumentando. Cuando la industria textil de Flandes sucumbió, la de Holanda dio un salto hacia adelante. Ahora, el centro industrial más importante era Leyden. Era en Holanda donde se hallaba entonces la mayor concentración de trabajadores inseguros y desesperados. Además, parece ser que la situación de estos trabajadores era la peor desde hacía muchos siglos. La nueva industria capitalista era en gran medida una industria rural, en la que los artesanos trabajaban en sus propias casas con los materiales que les suministraban los capitalistas, y bajo este sistema los gremios ya no resultaron eficaces. Existen pruebas que sugieren que el número de trabajadores desempleados y desorganizados era muy superior, y se hallaban en una situación mucho más desesperada, que en siglos anteriores. Fue entre esta gente donde el anabaptismo floreció en su forma más militante y crudamente milenarista, y era también ésta la gente que ahora fluía hacia Münster.

Los burgueses más prósperos de Münster estaban, naturalmente, muy preocupados. Aunque muchos de ellos se alegraron de la derrota del obispo y del capítulo y de la victoria de la causa luterana, ahora veían que un poderoso movimiento anabaptista apoyado por una masa de extranjeros desesperados y sin empleo suponía un claro y grave peligro para todos ellos. Ante esta amenaza, luteranos y católicos cerraron filas. Hacia finales de aquel año, el consejo trató repetidas veces de silenciar o expulsar a Rothmann, pero éste, protegido por la devoción de sus seguidores, pudo siempre impedirlo. Los otros predicadores anabaptistas fueron expulsados y sustituidos por luteranos, pero no tardaron mucho en regresar, teniendo los luteranos que alejarse forzosamente de las iglesias. La agitación en la ciudad crecía semana tras semana, hasta que, en los primeros días de 1534, llegaron los hombres que iban a encaminar esta agitación hacia objetivos específicos.

Melchior Hoffmann, que creía que el Milenio comenzaría en Estrasburgo, había sido arrestado en esta ciudad y encarcelado en la celda de una torre, donde vivió por el resto de sus días. El manto profético descendió sobre un anabaptista holandés, el panadero Jan Matthys (Matthys-zoon) de Haarlem. Este cambio de dirigente cambió por completo el tono del movimiento. Hoffmann era un hombre de paz que enseñaba a sus seguidores a que esperasen la llegada del Milenio con paciencia, evitando cualquier acción violenta. Matthys, por el contrario, era un líder revolucionario que consideraba que los justos debían tomar en sus manos la espada, y preparar activamente el cami-

no para la llegada del Milenio, blandiéndola contra los injustos. Le había sido revelado, proclamó, que él y sus seguidores estaban llamados a limpiar la tierra de malvados. En estas enseñanzas cobró nueva vida el espíritu de los *pikarti*, de Thomas Müntzer y de Hans Hut.

Desde Holanda, Matthys envió a varias comunidades anabaptistas apóstoles que creían que el Espíritu Santo había descendido sobre ellos del mismo modo que descendió sobre los primeros apóstoles en Pentecostés. En todas las ciudades que visitaron bautizaron a gran número de adultos y designaron «obispos» con poder para bautizar. Luego fueron a otras ciudades mientras que, desde las neoconversas, partían nuevos apóstoles con misiones similares. En los primeros días de 1534, llegaron a Münster dos apóstoles, y su llegada produjo un súbito y profundo entusiasmo. Rothmann y los demás predicadores anabaptistas fueron rebautizados, siendo su ejemplo seguido por numerosas monjas y mujeres laicas acomodadas y, posteriormente, por una gran parte de la población. Los datos mencionan 1.400 bautismos en una semana.

Cuando estos primeros apóstoles se fueron a otros lugares, otros dos los sustituyeron, siendo en un primer momento considerados —de modo muy significativo— como Enoc y Elías, aquellos profetas que según la escatología tradicional debían regresar a la tierra para hacer de «testigos» contra el Anticristo y cuya aparición debía anunciar la Segunda Venida. Uno de ellos era Jan Bockelson (Bockelszoon, Beukelsz), más conocido por el nombre de Juan de Leyden, joven de veinticinco años convertido y bautizado por Matthys muy pocos meses antes y que llegó a alcanzar en Münster una fama que ha perdurado hasta nuestros días. En este caso ocurrió, como ya era frecuente —en el caso del «Maestro de Hungría» y de tantos otros durante la Edad Media e incluso durante todas las épocas—, que el líder mesiánico era precisamente un extranjero, un hombre de la periferia. Fue Bockelson, primero junto a su maestro y después él solo, quien imprimió al anabaptismo de Münster una fiera militancia, como no llegó a tener en ningún otro lugar, y quien impulsó un nuevo estallido del milenarismo revolucionario mucho más asombroso que el de Tabor un siglo antes.

Münster: la Nueva Jerusalén

Durante febrero de 1534 creció rápidamente el poder de los anabaptistas en Münster. Bockelson no tardó en establecer relaciones con el dirigente de los gremios y protector de los anabaptistas, el comerciante de tejidos Knipperdollinck, con cuya hija se casó poco después.

El día 8 de febrero estos dos hombres se lanzaron a recorrer furiosamente las calles de la ciudad exhortando a toda la población a que se arrepintiese de sus pecados. Esto bastó para desencadenar una tempestad de histeria, especialmente entre las mujeres anabaptistas, que desde un principio fueron las seguidoras más entusiastas de Rothmann y cuyo número había crecido mucho últimamente debido a las muchas monjas que dejaban los conventos y los hábitos y se rebautizaban. A partir de entonces, estas mujeres empezaron a tener visiones apocalípticas en las calles, algunas de tal intensidad que se arrojaban al suelo, gritando, contorsionándose y echando espumarajos por la boca. Fue en este ambiente, cargado de esperanzas sobrenaturales, cuando los anabaptistas llevaron a cabo su primera acción armada ocupando el ayuntamiento y el mercado. Eran todavía una minoría y seguramente hubiesen sido derrotados si la mayoría luterana hubiese querido utilizar la fuerza armada de que disponía. Pero los anabaptistas tenían simpatizantes en el consejo, por lo que el resultado de la sublevación fue el reconocimiento oficial del principio de libertad de conciencia.

De este modo, los anabaptistas consiguieron el reconocimiento oficial de su ya grande y poderosa comunidad. Muchos luteranos acomodados, alarmados ante la perspectiva de una presión creciente por parte de sus oponentes, abandonaron la ciudad con todos sus bienes muebles. La mayor parte de la población restante era anabaptista. Se enviaron mensajeros y llamamientos urgiendo a los anabaptistas de las ciudades vecinas a que viniesen a Münster con sus familias. El resto de la tierra, decían, está predestinado a ser destruido antes de Pascua; Münster se salvará y se convertirá en la Nueva Jerusalén. Los inmigrantes hallarían a su llegada alimentos, vestido, dinero y alojamiento, pero, a cambio, debían traer armas. Los llamamientos encontraron una vigorosa respuesta. A Münster llegaron anabaptistas de lugares tan alejados como Frisia y Brabante, hasta que el número de recién llegados excedió al de luteranos emigrados. Resultado de lo cual fue que en las elecciones anuales para formar el cabildo o consejo de la ciudad, celebradas el 23 de febrero, se eligiese a una aplastante mayoría de anabaptistas, incluido Knipperdollinck, que ocupó uno de los dos puestos de burgomaestre. Durante los días siguientes fueron saqueadas iglesias y monasterios y, en una orgía iconoclasta, destruyeron las sepulturas, libros y pinturas de la catedral.

Durante estas fechas llegó a la ciudad Jan Matthys, hombre alto, delgado y con enorme barba negra, que junto con Bockelson dominó rápidamente la ciudad. Rothmann y los otros predicadores anabaptistas no pudieron competir con la popularidad y el apoyo de la población con que contaban los «profetas holandeses», y pronto se vieron arrastrados por un movimiento al que ellos ya no podían controlar y mucho menos oponerse. A partir de entonces funcionaron como obe-

dientes propagandistas del régimen, en el que todo el poder efectivo se hallaba concentrado en las manos de Matthys y Bockelson. Este régimen era una teocracia, en la que la comunidad de inspiración divina se había tragado al Estado. El Dios al que supuestamente servía esta teocracia era el Dios Padre —el celoso y exigente Padre de poderes ilimitados que había dominado la imaginación de tantos milenaristas del pasado. Matthys y Bockelson animaban a sus seguidores para que invocasen al Padre, no al Hijo. Así, los Hijos de Dios, unidos, podrían servir al Padre y decidieron crear una «Nueva Jerusalén liberada de toda impureza». Para llegar a esta comunidad pura y sin contaminación, Matthys abogaba por la ejecución de todos los luteranos y católicos, pero al advertir Knipperdollinck que esto provocaría la ira de todo el mundo contra la ciudad, se decidió expulsarlos.

El día 27 de febrero, por la mañana, bandas armadas impulsadas por Matthys en un estado de frenesí místico, se lanzaron a la calle exclamando: «¡Marchaos todos los impíos, y no volváis nunca más, enemigos del Padre!» En medio de una tormenta de nieve y temperaturas muy bajas, los anabaptistas condujeron a las afueras de la ciudad a la multitud de «impíos», maltratándolos y mofándose de su situación. Entre los expulsados se encontraban ancianos, niños, mujeres preñadas y mujeres que acababan de dar a luz. En su mayoría provenían de las capas más prósperas de la ciudad y se les obligó a abandonar todos sus bienes, dinero y ropas de repuesto, requisándoles también los alimentos, viéndose obligados a mendigar alimento y posada por la comarca. A los luteranos y católicos que quedaron en la ciudad se les rebautizó en la plaza del mercado. La ceremonia duró tres días, y una vez acabada se consideró una ofensa capital el no estar rebautizado. El 3 de marzo no quedaban ya «herejes» en Münster; la ciudad la habitaban exclusivamente los Hijos de Dios. Esta gente, que para dirigirse a sus semejantes empleaba los términos «hermano» y «hermana», creían ser capaces de vivir sin pecado, en una comunidad unida sólo por el amor.

Al eliminar a los elementos luteranos y católicos de la población, los profetas no actuaron sólo por fanatismo, sino también movidos por la seguridad de que Münster sería sitiada. Aunque el obispo, anteriormente y de mala gana, había reconocido oficialmente a la comunidad luterana, ahora no estaba dispuesto a hacer lo mismo con los anabaptistas. Siempre intentó detener el progreso del anabaptismo, y tan pronto como éste, bajo la dirección de los profetas, se convirtió en un movimiento militante, inició los preparativos para aplastarlo por la fuerza. Cuando los anabaptistas tomaron las armas por primera vez y ocuparon el mercado, el obispo se dirigió a la ciudad con sus tropas, pero en aquella ocasión el consejo rechazó su ayuda. Durante los meses siguientes inició la creación de un ejército de mercenarios. Las

ciudades vecinas y los principados contribuyeron con armas, municiones y pertrechos, aportando algunas también mercenarios, aunque de mala gana y en forma inadecuada. Cuando los anabaptistas exclamaban en su propaganda que ellos simplemente se defendían de la agresión de los católicos, eran, sin duda, absolutamente sinceros. Lo cierto es que la expulsión de los luteranos y católicos precipitó el comienzo de las hostilidades. El día siguiente a la expulsión, el 28 de febrero, se construyeron terraplenes alrededor de la ciudad y dio comienzo el sitio.

Los elementos anabaptistas de base se quedaron muy sorprendidos de verse, de repente, complicados en una guerra, pero, bajo la enérgica dirección de Knipperdollinck, recuperaron rápidamente la confianza en sí mismos respondiendo con valor a la amenaza. Se nombraron oficiales, se organizaron patrullas de vigilancia durante el día y durante la noche; se creó un servicio de extinción de incendios, se construyeron trincheras y fosos para los cañones, erigiéndose grandes defensas detrás de las puertas de la ciudad. A cada hombre, mujer, adulto o joven se le encomendó una responsabilidad específica. Pronto se iniciaron las salidas contra las tropas sitiadoras y se originaron escaramuzas fuera de las murallas. Paralelamente se desarrollaba una revolución social bajo la dirección de Jan Matthys. El primer paso fue confiscar la propiedad de los emigrados. Se destruyeron todos los recibos, libros de cuentas y contratos que hallaron en sus casas. Toda la ropa, utensilios, muebles, herramientas, armas y reservas de alimentos se almacenaron en depósitos centrales. Después de rezar durante tres días, Matthys anunció el nombre de siete «diáconos» elegidos por Dios para administrar estos almacenes. A los pobres se les dijo que acudiesen a los almacenes a solicitar lo que necesitasen, recibiendo artículos de primera necesidad según sus necesidades.

A pesar de que estas medidas fueron muy populares entre los beneficiarios, el hecho de que se hubiesen puesto en práctica por orden de un extranjero, un recién llegado a la ciudad, creó malestar, hablando un herrero en contra de Matthys. El *propheta* ordenó que lo arrestasen inmediatamente y lo llevasen al mercado. Se citó a toda la población en ese mismo lugar y Matthys, rodeado por un grupo de guardaespaldas, pronunció un discurso en el que declaró que el Señor había sido ultrajado al ser ofendido su profeta y que tomaría venganza en toda la población a menos que se separase del cuerpo del Pueblo Elegido a este impío. Los pocos ciudadanos eminentes que protestaron por la ilegalidad del procedimiento fueron conducidos a la cárcel, y Matthys, apuñaló al herrero disparándole después un tiro. Se invitó a la población para que aprendiese de este ejemplo, y ésta, obedientemente, entonó un himno de alabanza antes de dispersarse.

El terror había comenzado y tal fue la atmósfera en que Matthys

procedió a hacer realidad aquel comunismo que hacía ya muchos meses rondaba la imaginación de los anabaptistas en forma de una espléndida visión milenaria. Matthys, Rothmann y los demás predicadores lanzaron una campaña de propaganda. Se proclamó que los verdaderos cristianos no debían tener dinero propio, que todo el dinero debían tenerlo en común, de lo cual se desprendía que estaban obligados a entregar todo el dinero y también los adornos de oro y plata. Al principio, esta orden halló oposición. Algunos anabaptistas escondieron su dinero. Matthys respondió intensificando el terror. Reunieron a los hombres y mujeres bautizados durante las expulsiones y les informaron de que, salvo que el Padre quisiera perdonarlos, debían perecer bajo la espada de los justos. Los encerraron en una iglesia manteniéndoles víctimas de la incertidumbre hasta desmoralizarles totalmente. Finalmente Matthys entró en la iglesia con una banda de hombres armados. Sus víctimas se arrastraron de rodillas hacia él implorándole que, como favorito del Padre, intercediese por ellos. Esto hizo o pretendió hacer y al final informó a los aterrados infelices que había obtenido su perdón estando el Padre contento en recibirlos en el seno de la comunidad de los justos. Después de este ejercicio de intimidación, Matthys pudo sentirse mucho más tranquilo sobre el estado de la moral en la Nueva Jerusalén.

La propaganda contra la propiedad privada del dinero continuó durante las siguientes semanas, acompañada por los halagos más seductores y las amenazas más espantosas. La entrega del dinero se convirtió en una prueba de fraternal cristiandad. Aquellos que se mostraban reacios fueron declarados merecedores del exterminio y parece que se llevaron a cabo varias ejecuciones. Después de dos meses de presión incesante, la propiedad privada del dinero quedó abolida en la práctica. A partir de entonces el dinero sólo se utilizó para propósitos públicos relacionados con el mundo exterior; para contratar mercenarios, comprar provisiones y distribuir propaganda. Dentro de la ciudad no se pagaba a los artesanos en metálico sino en especie, lo cual contribuía a dar la impresión de que ya no les pagaba un patrón sino un gobierno teocrático.

También se tomaron medidas para establecer la propiedad común de los artículos de primera necesidad. Junto a cada una de las puertas de la ciudad se instalaron comedores comunales a los que acudían los hombres que estaban de guardia en las murallas. Los comensales escuchaban lecturas del Viejo Testamento. Cada comedor estaba supervisado por uno de los diáconos designados por Matthys. La responsabilidad del diácono consistía en el abastecimiento de los comedores. Este problema lo resolvía visitando diferentes casas particulares, anotando las reservas de alimentos que en ellas hallaba y requisándolas. Se planteó de nuevo el problema de hallar alojamiento para la gran cantidad

de inmigrados. Al principio se consideró apropiado acomodarlos en los monasterios y en las casas pertenecientes a luteranos o católicos, pero más tarde, la posesión exclusiva del alojamiento pasó a considerarse pecaminosa, ordenándose que las puertas de las casas permaneciesen abiertas día y noche.

Las condiciones impuestas por el sitio favorecieron la adopción de estas medidas. No obstante, sería totalmente erróneo considerar —como alguna vez se ha hecho— que en Münster el «comunismo» no significó nada más que repetidas requisas efectuadas para responder a las necesidades de la guerra. La abolición de la propiedad privada del dinero, la restricción de la propiedad privada sobre los alimentos y la vivienda se consideraban los primeros pasos hacia un estado en el que —según dijo Rothmann— todo pertenecería a todos y desaparecería la distinción entre lo mío y lo tuyo; o —en posteriores palabras de Bockelson— en que «*todas las cosas se tengan en común, no exista la* propiedad privada y ya nadie trabaje más, sino que únicamente confíe en Dios». Es cierto que Rothmann había postulado la posesión comunitaria de los bienes como un ideal para la élite, mucho antes de que pudiera pensarse que la ciudad sería sitiada. Ahora, en ayuda de los «profetas holandeses», pedía que este mismo ideal se institucionalizase socialmente aceptándolo todos por igual. La típica mezcla de milenarismo y primitivismo aparece claramente en el siguiente pasaje de un panfleto de propaganda que se editó en octubre de 1534 para distribuirlo entre las comunidades anabaptistas de otras ciudades:

Dios —a quien sean dadas gracias y alabanzas eternas— ha restaurado la comunidad entre nosotros, tal como *existió en un principio y como conviene* a los Santos de Dios. Deseamos también entre nosotros, que el espíritu de comunidad sea tan vigoroso y tan glorioso, y observado por la gracia de Dios con un corazón tan puro, como nunca lo fue antes. Pues no sólo hemos puesto todos nuestros bienes en un lugar común bajo el cuidado de varios diáconos y tomamos de ello para vivir, en la medida de nuestras necesidades: alabamos a Dios a través de Cristo con un corazón y una mente, y estamos prestos a ayudarnos los unos a los otros en todo tipo de servicio. Y, por consiguiente, todo lo que ha servido a los propósitos del egoísmo y la propiedad privada, como la compra y la venta, el trabajar por dinero, el cobro de intereses y la práctica de la usura —aun a expensas de los incrédulos— o comer y beber del sudor de los pobres (esto es, hacer que nuestra misma gente y nuestros semejantes trabajen para que otro pueda engordar), y también todo aquello que es una ofensa contra el amor; todas estas cosas las hemos abolido entre nosotros gracias al poder del amor y la comunidad. Y sabiendo que Dios desea ahora que desaparezcan estas aberraciones, antes moriríamos que volver a ellas. Sabemos que estos sacrificios son agradables al Señor. Y, cierrtamente, ningún cristiano o santo puede satisfacer a Dios, si no vive en una comunidad así o, como mínimo, desea de todo corazón vivir en ella.

La llamada del nuevo orden social no fue totalmente idealista. Ya un año antes, Münster atrajo a un enjambre de gentes sin casa, ni propiedad, debido a la perspectiva de revolución social. Pero ahora la revolución estaba en marcha, y la propaganda que los dirigentes enviaban a otras ciudades estaba redactada, en muchos casos, en términos puramente sociales, siendo sus destinatarios las clases más pobres. «Los más pobres entre nosotros, que como mendigos acostumbraban a ser despreciados», puede leerse en una carta, «se pasean ahora tan bien vestidos como los más importantes y distinguidos... Por la gracia de Dios, son hoy tan ricos como los burgomaestres y los más ricos de la ciudad.» No cabe duda que las clases más pobres de una extensa área alrededor de Münster miraban hacia la Nueva Jerusalén con una mezcla de simpatía, esperanza y temor. Desde Amberes, un hombre de letras escribió estas líneas a Erasmo de Rotterdam: «Por aquí vivimos con una desdichada ansiedad por la manera en que se ha desencadenado la revuelta de los anabaptistas. Realmente avanza como el fuego. Creo que son muy pocos los pueblos o las ciudades en las que la tea no arda en secreto. Predican la comunidad de bienes, por lo que todos aquellos que no tienen nada acuden en masa.» La energía con que las autoridades se enfrentaron a la amenaza queda patente en las medidas represivas que adoptaron. El anabaptismo se convirtió en delito capital no sólo en la diócesis de Münster sino también en los principados vecinos, el ducado de Cleves y el arzobispado de Colonia. Grupos de hombres a caballo patrullaban las rutas y arrestaban a los sospechosos. Durante los meses que duró el sitio, innumerables hombres y mujeres fueron decapitados, ahogados, lanzados a la hoguera o destrozados en la rueda en las ciudades.

La revolución social de Münster, apoyada por un constante llamamiento a los semi-analfabetos, era declaradamente anti-intelectual. Los anabaptistas se vanagloriaban de su despreocupación por los conocimientos librescos, añadiendo que eran los incultos los escogidos por Dios para redimir al mundo. Cuando saquearon la catedral, mostraron un particular placer deshojando, rompiendo y quemando los libros y manuscritos de su antigua biblioteca. Finalmente, durante los últimos días de marzo, Matthys prohibió todos los libros salvo la Biblia. Todas las demás obras impresas, incluso las que se mantenían en régimen de propiedad privada, debían trasladarse a la plaza de la catedral y ser arrojadas a la hoguera. Este acto simbolizaba la ruptura completa con el pasado, el rechazo total, sobre todo, del legado intelectual de las anteriores generaciones. En concreto, privaba a los habitantes de Münster del acceso a las especulaciones teológicas producidas desde la época patrística, asegurando, por consiguiente, el monopolio de la interpretación de las Escrituras a los líderes anabaptistas.

A finales de marzo, Matthys había establecido una dictadura abso-

luta, pero pocos días después murió. En Pascua, recibió lo que él interpretaba como una orden divina de realizar una salida al mando de un puñado de hombres. Salió de la ciudad convencido de que, con la ayuda de Dios, este puñado de hombres ahuyentaría al ejército sitiador y liberaría a la ciudad. Lo que ocurrió fue que él y sus compañeros fueron literalmente descuartizados. Este suceso brindó la oportunidad al joven discípulo de Matthys, Jan Bockelson, que hasta el momento no había desempeñado un papel importante, pero que era, en todos los sentidos, la persona idónea para suceder a Matthys y sacar el máximo provecho de esta oportunidad. Personalmente tenía sobrados motivos para ansiar una compensación fabulosa que contrarrestase las humillaciones y los fracasos que había experimentado durante toda su vida. Bockelson, hijo ilegítimo del alcalde de un pueblo holandés y de una sierva de Westfalia, había recibido suficiente educación como para adquirir un mínimo de conocimientos librescos. No obstante, empezó su carrera como aprendiz de sastre y al tratar de convertirse en comerciante independiente no tardó en arruinarse. Por otra parte, poseía destacables cualidades a la espera de ser utilizadas. Dotado de un aspecto físico extraordinario y de una elocuencia irresistible, se reveló desde pequeño muy apto para el arte de escribir, montar y representar obras teatrales. En Münster tuvo la ocasión de convertir la vida real en una obra de teatro, en la que él mismo encarnaba el papel de héroe y Europa entera de audiencia. Los habitantes de la Nueva Jerusalén estaban fascinados por él y, al principio, le rindieron una devoción incluso mayor que la que otorgaron a Matthys.

Por la manera en que explotó esta devoción, Bockelson demostró ser mucho más político que Matthys. Su sagacidad era mucho mayor; sabía cómo provocar el entusiasmo en las masas y cómo utilizarlo para sus propósitos. Por otra parte, parece cierto que él mismo llegaba con facilidad a posturas de un entusiasmo casi místico. Cuando un desertor que regresó a la ciudad para hacer de espía declaró que habían sido los ángeles quienes le trajeron, Bockelson le creyó e inmediatamente le incluyó entre sus hombres de confianza. Por otra parte, él mismo decía tener frecuentes revelaciones y sería temerario creer que todo era una maquinación consciente. Cuando, cara a cara con la muerte, declaró que él siempre había buscado la gloria de Dios, es muy posible que no mintiese. Existe la creencia de que Bockelson —igual que muchos otros *prophetae* desde Tanchelmo en adelante— era un megalómano, por lo que su comportamiento no puede interpretarse adecuadamente en los términos de fanatismo sincero o hipocresía calculada. Lo que sí es indiscutible es que un hombre capaz de lanzar a una pequeña ciudad de, aproximadamente, 10.000 habitantes, de los cuales sólo 1.500 podían empuñar armas, a un abierto enfrentamiento contra una coalición de principados, en unas condiciones de extrema dureza y di-

ficultad, y ello durante más de un año, no podía tener una personalidad vulgar.

El primer acto importante de Bockelson fue, lógicamente, un acto religioso y, a la vez, político. A principios de mayo se lanzó, desnudo, a una delirante carrera por las calles, para luego sumirse en un silencioso éxtasis que duró tres días. Cuando pudo hablar, ordenó a la población que se congregase y anunció que Dios le había revelado que la vieja constitución de la ciudad, por ser obra de hombres, debía sustituirse por una nueva que fuese obra de Dios. Se privó de sus funciones a los burgomaestres y al consejo. En su lugar se colocó Bockelson que, además y según el modelo del antiguo Israel, nombró a doce dignatarios. La sagacidad política de Bockelson quedó patente al incluir entre los dignatarios a varios de los consejeros depuestos, representantes de los gremios, un miembro de la aristocracia local y algunos de los inmigrantes de Holanda. A este nuevo gobierno se le dio autoridad sobre todos los asuntos, públicos y privados, espirituales y materiales, y poder sobre la vida de todos los habitantes de la ciudad. Se redactó un nuevo código legal cuyos objetivos eran, por una parte, llevar adelante el proceso de socialización y, por otra, imponer una severa moralidad puritana. Se introdujo un control estricto del trabajo. Los artesanos no alistados en el servicio militar se convirtieron en empleados públicos, trabajando para la comunidad en su conjunto sin remuneración económica, medida ésta que anuló las funciones tradicionales de los gremios y aceleró su desaparición. Al mismo tiempo, el nuevo código consideraba delitos graves no sólo el asesinato y el robo, sino también mentir, calumniar, participar en riñas o disputas y la avaricia. La característica fundamental de dicho código era su absoluto autoritarismo; la muerte era el castigo por cualquier tipo de insubordinación: de los jóvenes contra sus padres, de la esposa contra el marido, de cualquier ciudadano contra Dios y sus representantes, el gobierno de Münster. Es posible que estas últimas disposiciones no pudieran aplicarse al pie de la letra, pero proporcionaban al profeta un instrumento de intimidación. Y, para asegurar la eficacia de este instrumento, Knipperdollinck fue nombrado ejecutor, para lo cual se le entregó la Espada de la Justicia y el mando de un cuerpo de guardias armados.

Al principio, el comportamiento sexual quedó regulado con la misma rigidez que los otros aspectos de la vida. La única forma permitida de relación sexual era el matrimonio entre dos anabaptistas. El adulterio y la fornicación —que incluían el matrimonio con un impío— eran delitos graves. Esto era coherente con la tradición anabaptista, ya que, igual que los valdenses siglos antes, los anabaptistas, en general, observaban unas normas de moralidad sexual mucho más estrictas que las de la mayoría de sus contemporáneos. Sin embargo, este orden tuvo un súbito final cuando Bockelson decidió instaurar la poligamia. La

posibilidad de que ésta pudiera llegar a practicarse se debió al hecho de que muchos emigrantes habían dejado a sus mujeres en la ciudad, por lo que el número de mujeres en edad de contraer matrimonio era, *como mínimo*, tres veces superior al número de hombres. Existe la opinión de que la verdadera intención de Bockelson era proporcionar protección a aquellas mujeres indefensas, pero no hay pruebas que lo atestigüen. Los anabaptistas nunca dieron a entender nada parecido. El camino por el cual Bockelson conducía ahora a los anabaptistas de Münster era el mismo que recorrieron siglos antes los hermanos del Espíritu Libre y los adamitas. Bockelson reunió a los predicadores y a los dignatarios para explicarles cómo Dios le había revelado que el precepto bíblico de «creced y multiplicaos» debía entenderse como mandamiento divino. Los Patriarcas de Israel habían dado un buen ejemplo. debía restablecerse en Nueva Jerusalén la poligamia que ellos practicaron. Bockelson discutió con los predicadores y dignatarios durante muchos días, acabando por amenazar a los disidentes con el castigo de Dios. Acto seguido, éstos se dirigieron obedientemente hacia la plaza de la catedral para exponer la nueva doctrina.

La poligamia halló cierta resistencia cuando empezó a introducirse, igual como había sucedido con la comunidad de bienes. Se produjo un levantamiento armado durante el cual Bockelson, Knipperdollinck y los predicadores fueron encerrados en la cárcel, pero los rebeldes, que eran una ínfima minoría, pronto fueron derrotados y cerca de cincuenta lo pagaron con la muerte. Durante los días siguientes se ejecutó también a otros ciudadanos que osaron criticar la nueva doctrina. La poligamia quedó establecida en el mes de agosto. Bockelson, que había dejado a su esposa en Leyden, se casó con la hermosa viuda de Matthys, Diever o Divara, no tardando mucho en contar con un harén de quince esposas. Los predicadores, y luego la mayoría de la población masculina, siguieron su ejemplo y empezaron a buscar nuevas esposas. En lo que respecta a las mujeres, se formaron dos bandos: muchas recibieron con agrado la institución de la poligamia, pero muchas otras la consideraron una gran tiranía. Se dictó una ley según la cual todas las mujeres, llegadas a una cierta edad, estaban obligadas a casarse, tanto si querían como si no. Dado que eran muy pocos los hombres solteros, esto significó que muchas mujeres se vieron legalmente obligadas a aceptar el papel de segunda, tercera o cuarta esposa. Además, como todos los matrimonios con «impíos» se declararon inválidos, las mujeres de los emigrantes se vieron forzadas a ser infieles a sus maridos. La negativa a cumplir con la nueva ley se convirtió en delito capital y algunas mujeres fueron ejecutadas. Por otra parte, algunas de las primeras esposas tuvieron disputas con las otras mujeres que ahora invadían su hogar. Esto se consideró también delito grave, lo que fue motivo de nuevas ejecuciones. Pero todo aumento de la se-

veridad resultó ineficaz para instaurar la armonía doméstica y, finalmente, se tuvo que permitir el divorcio, lo que a su vez cambió el carácter de la poligamia, convirtiéndola en algo no muy diferente al amor libre. Desapareció la ceremonia religiosa del matrimonio, contratándose y disolviéndose éstos con gran facilidad. Aunque gran parte de los relatos hostiles que poseemos se descalifiquen por su exageración, parece correcto afirmar que las normas de comportamiento sexual en el Reino de los Santos sufrieron una progresiva evolución que fue desde el puritanismo riguroso hasta la casi promiscuidad.

La reorganización de la sociedad en Münster no desvió la atención de Bockelson de la defensa de la ciudad de su enemigo exterior. Es cierto, sin embargo, que durante bastantes meses este enemigo no era muy fuerte. El obispo halló grandes dificultades para la financiación de una guerra efectiva. La ayuda que recibía de sus aliados, Cleves y Colonia, además de que éstos se la prestaban de mala gana, no fue nunca suficiente, teniendo constantemente que pedir más dinero y más tropas. Los mercenarios que integraban su ejército, pertenecientes al mismo estrato social que la mayoría de los anabaptistas, tenían una marcada tendencia a simpatizar con la población sitiada y la irregularidad con que llegaban las pagas los hacía todavía más inseguros, en especial cuando Bockelson, sagazmente —aunque en clara contradicción con su teoría comunista—, les ofreció una paga regular. Los panfletos que los anabaptistas disparaban contra el campo enemigo produjeron el efecto deseado. Durante el mes de junio 200 mercenarios se pasaron a los anabaptistas, mientras que otros simplemente desertaron, regresando a sus hogares.

La guarnición de la ciudad, por el contrario, era una fuerza militar disciplinada. Esto fue, básicamente, un logro personal de Bockelson. A diferencia de Matthys, y a pesar de todas sus extravagancias, Bockelson no perdió de vista las realidades materiales de la guerra y, seguramente, debió ser un organizador muy competente. Cuando el enemigo bombardeó la ciudad como prólogo de un ataque, las mujeres trabajaron toda la noche reparando las murallas. Cuando los mercenarios intentaron tomar la ciudad al asalto, los defensores además de recibirlos a cañonazos, utilizaron piedras, agua hirviendo y brea encendida. Por otro lado, cuando los sitiados realizaban una incursión causaban tal desorden entre el enemigo, que podían inutilizar y dejar inservibles gran parte de sus cañones. Dentro de la ciudad, la disciplina se controlaba estrictamente. Todos tenían asignada una tarea específica, bien como artesanos o bien en la reparación de las fortificaciones. Los dignatarios inspeccionaban regularmente, día y noche, las patrullas de vigilancia de las murallas. Un grupo de mercenarios desertores del enemigo que se emborracharon una noche y ocasionaron disturbios en una taberna fueron inmediatamente fusilados. En cierta ocasión, el

obispo trató de copiar la técnica de Bockelson y disparó panfletos sobre las murallas de la ciudad prometiendo a sus habitantes que si se rendían habría una amnistía general. Bockelson reaccionó de inmediato haciendo de la lectura de estos panfletos un delito grave.

El prestigio de Bockelson llegó a su apogeo cuando, a finales de agosto de 1534, sus hombres repelieron con tal éxito uno de los mayores ataques que, tanto los mercenarios como los vasallos del obispo, desertaron inmediatamente, abandonándole. A Bockelson se le presentó entonces la oportunidad de organizar una salida en la que, seguramente, hubiese capturado el campamento de las tropas del obispo, pero prefirió aprovechar para proclamarse rey.

El reino mesiánico de Juan de Leyden

Bockelson no se entronizó como rey tradicional sino como Mesías de los Ultimos Días. Para hacerlo, invocó una nueva revelación divina —en la que pudo o no creer—, y lo hizo además con mayor dramatismo de lo normal. A principios de septiembre, Dusentschur, orfebre de una ciudad vecina, se erigió en nuevo profeta. Un día, en la plaza principal, este hombre declaró que el Padre Celestial le había revelado que Bockelson iba a ser rey de todo el mundo, dominando a todos los reyes, príncipes y grandes de la tierra. Debía heredar el cetro y el trono de su predecesor David y retenerlos hasta que Dios le reclamase el reino para sí. Por consiguiente, Dusentschur tomó la Espada de la Justicia de manos de los dignatarios y, presentándosela a Bockelson, lo ungió y lo proclamó Rey de Nueva Jerusalén. Bockelson se arrojó al suelo y, lamentándose de sus defectos, pidió al Padre que le guiase en esta nueva tarea. A continuación, se dirigió a la muchedumbre congregada diciendo: «De la misma manera David, un humilde pastor, fue, por orden de Dios, ungido por el profeta (y proclamado) Rey de Israel. Dios actúa así a menudo, y quien se resiste a la voluntad de Dios, atrae sobre sí la ira del Señor. Ahora se me ha dado poder sobre todas las naciones de la tierra y potestad para utilizar la espada para aturdir a los débiles y defender a los justos. Que nadie en esta ciudad se manche con el crimen o se oponga a la voluntad de Dios, pues, de lo contrario, será sin tardanza muerto con la espada.» De entre la multitud salió un murmullo de protesta y Bockelson continuó: «¡Qué vergüenza!, murmuráis de las órdenes del Padre Celestial. Aunque os unieseis todos para oponeros a mí, aun así y a pesar vuestro, yo reinaré no sólo sobre esta ciudad sino sobre todo el mundo, pues el Padre así lo ha querido. Y mi reinado, que ahora empieza, perdurará y no conocerá fin.» La gente se dispersó en silencio hacia sus casas. Durante los tres días siguientes, los predicadores pronunciaron sermón tras ser-

món, explicando que el Mesías anunciado por los profetas en el Viejo Testamento era precisamente Bockelson.

El nuevo rey hizo todo lo posible para resaltar el singular significado de su entronización. A las calles y puertas de la ciudad se les dieron nuevos nombres; se abolieron los domingos y los días de fiesta y los días de la semana cambiaron sus nombres por otros basados en un sistema alfabético. El rey llegó incluso a escoger el nombre de los niños recién nacidos según un sistema especial. Aunque el dinero no tenía ninguna función en Münster, se creó una nueva moneda puramente ornamental. Se acuñaron monedas de oro y plata con inscripciones que resumían toda la fantasía milenarista que daba al reino su significado. «El Verbo se ha hecho Carne y habita en nosotros.» «Un Rey sobre todos. Un Dios, una Fe, un Bautismo.» Se confeccionó un emblema especial para simbolizar el derecho de Bockelson al dominio absoluto, espiritual y temporal, sobre todo el mundo: un globo, representando al mundo, atravesado por dos espadas (las que hasta entonces habían correspondido, por separado, al papa y al emperador), coronado por una cruz con la siguiente inscripción: «Un rey de virtud por encima de todo.» El rey llevaba este emblema, acuñado en oro, colgado de una cadena también áurea alrededor de su cuello. Sus ayudantes lo portaban en forma de insignia en las mangas, aceptándose en Münster como emblema del nuevo estado.

El nuevo rey vestía ropas magníficas y llevaba anillos, cadenas y espuelas hechos de los metales más preciosos por los mejores orfebres de la ciudad. Se designaron caballeros de armas y gran número de oficiales de la corte. En cualquier momento o lugar que el rey apareciese en público, iba acompañado de su séquito, vestido también con gran lujo. Divara fue proclamada reina por su condición de primera esposa de Bockelson y contaba también con un séquito, disfrutando de los privilegios de la corte como su marido. Las otras esposas, de las cuales ninguna tenía más de veinte años, estaban sujetas a Divara y tenían que obedecer sus órdenes, pero disponían de ropas igualmente elegantes. Fue una lujosa corte, de unas doscientas personas, que floreció en las mansiones requisadas junto a la catedral.

En el centro del mercado se levantó un trono, tapizado con tejidos de oro, que se erguía sobre los bancos que lo rodeaban, destinados a los consejeros reales y a los predicadores. A veces el rey iba allí a dictar sentencias en los juicios o a presenciar la proclamación de nuevas leyes. Llegaba montado a caballo, con corona y cetro, precedido por una fanfarria de trompetas. En primer lugar desfilaban los oficiales de la corte y, tras el rey, iban Knipperdollinck, nombrado primer ministro, Rothmann, orador real, y una larga hilera de ministros, cortesanos y sirvientes. La guardia real acompañaba y protegía a toda la comitiva, formando un cordón alrededor de la plaza, mientras el rey ocupaba el

trono. A ambos lados del trono había un paje, uno sosteniendo una copia del Viejo Testamento —para demostrar que el rey era el sucesor de David y tenía potestad para interpretar originalmente la Palabra de Dios— y otro sosteniendo un sable desenvainado.

El rey creó este magnífico estilo de vida para él, sus mujeres y sus amigos, mientras que, para la masa de la población, impuso una rigurosa austeridad. La población había entregado ya todo el oro y la plata y se había acomodado a las requisas de viviendas y alimentos, anunciando ahora el nuevo profeta Dusentschur que el Padre le había revelado su desagrado por la superfluidad en el vestir. Por consiguiente, se racionaron severamente las ropas y las mantas y, por orden del rey, debían entregarse todos los «excedentes» bajo pena de muerte. Se registraron todas las casas, recogiéndose ochenta y tres carretas de ropas y mantas «sobrantes». Parte de estas piezas, como mínimo, fueron entregadas a los inmigrantes de Holanda y Frisia y a los mercenarios que desertaban del ejército enemigo, pero tal medida no representó ningún consuelo para los ciudadanos de Münster, que cada vez estaban más impresionados por el contraste entre sus privaciones y el lujo ilimitado de la corte real.

Bockelson comprendió que su gran prestigio no bastaba para asegurar la sumisión de los no privilegiados hacia el nuevo régimen y utilizó varias técnicas para tener bien sujetas a las masas. En un lenguaje propio de cualquier adepto al Espíritu Libre, explicó que él podía permitirse el lujo fastuoso porque estaba completamente muerto para el mundo y para la carne. Al mismo tiempo, aseguró al pueblo que ellos no tardarían mucho en estar en idéntica situación, sentados en sillas de plata y comiendo en mesas también de plata, pero considerando todas estas cosas tan despreciables como el barro y las piedras. En general, promesas y profecías milenarias como las que hasta entonces habían mantenido a la ciudad en estado de agitación durante más de un año, se sucedían ahora con mayor frecuencia y, si cabe, mayor intensidad. En octubre, Rothmann publicó el folleto titulado *Restitución,* y en diciembre otro con el título de *Anuncio de Venganza,* que muestran con suficiente claridad cómo se animaba a los habitantes de Münster a considerar su papel y su destino.

En estas obras aparecía, bajo nueva forma, la fantasía de las Tres Edades. La Primera Edad era la del pecado y duró hasta el Diluvio; la Segunda era la edad de la persecución y la Cruz, cuya duración se extendía hasta aquellos días; la Tercera Edad debía ser la de la venganza y triunfo de los Santos. Cristo, se decía, intentó una vez recuperar para la verdad al mundo pecador, pero su éxito no duró mucho: antes de un siglo, la Iglesia Católica había invalidado el intento. A esto siguieron catorce siglos de declive y desolación durante los cuales la cristiandad anduvo desvalida en un cautiverio babilónico. Pero, ahora, el

tiempo de sufrimientos tocaba a su fin. Cristo no tardaría en regresar, y para preparar su Venida había establecido ya su reino en la ciudad de Münster, confiriendo su mando al nuevo David, Jan Bockelson. En este reino se habían ya realizado y sobrepasado todas las profecías del Viejo Testamento y se había cumplido la restauración de todas las cosas. A partir de él, el Pueblo de Dios debía avanzar, blandiendo la Espada de la Justicia, para engrandecerlo hasta que todo el mundo se hallase incluido: «Un redil, un rebaño, un rey.» Su tarea sagrada consistía en purificar el mundo de todo mal preparando la Segunda Venida: «La gloria de los Santos es tomar venganza... Debemos tomar venganza sin piedad de sobre todos los que no estén marcados con el Signo (de los anabaptistas).» Cristo sólo regresaría después de que se hubiese llevado a cabo la gran matanza, para juzgar y proclamar la gloria de sus Santos. Entonces aparecería un nuevo cielo y una nueva tierra, en la que los Santos —o Hijos de Dios—, libres de su larga sumisión a los injustos, vivirían sin lágrimas ni suspiros. En este reino no existirán ya nunca más ni príncipes ni poderosos, teniéndose todos los bienes en común. *El oro, la plata y las piedras preciosas no servirán ya para ostentar* la vanidad de los ricos, sino, únicamente, para la gloria de los Hijos de Dios, pues éstos habrán heredado la tierra.

Espectaculares artimañas complementaban e ilustraban estas promesas. En octubre, el profeta Dusentschur anunció que la Trompeta del Señor sonaría tres veces y que, al tercer toque, todos los habitantes de la ciudad debían congregarse en Monte Sión, esto es, la plaza de la catedral. Los hombres debían acudir armados, trayendo consigo a sus mujeres y niños. Juntos, los Hijos de Dios marcharían fuera de la ciudad. Estarían dotados de una fuerza sobrenatural, de tal modo que cinco de ellos podrían dar muerte a cien, y diez acabarían con mil y verían huir al enemigo ante ellos. Así pues, marcharían victoriosos hacia la Tierra Prometida, y el Señor velaría para que, durante el viaje, no padeciesen ni hambre, ni sed, ni fatiga. Las trompetas sonaron, aunque era Dusentschur en persona quien las hacía sonar con intervalos de quince días. No obedecer al profeta hubiese sido suicida, de modo que, tan pronto sonó el tercer toque, acudieron todos, incluso las mujeres con niños recién nacidos, a la plaza. El rey también hizo acto de presencia, armado y a caballo, portando la corona y rodeado de su corte. Se nombraron oficiales para dirigir el ejército del Señor y ya se disponían a salir cuando, inesperadamente, se canceló la expedición. El rey anunció que su intención había sido, únicamente, comprobar la lealtad de su pueblo, y que ahora, totalmente satisfecho, invitaba a todos a un banquete. Los hombres se sentaron con sus mujeres y tuvo lugar un gran banquete bajo la benévola supervisión del rey y de la reina. La fiesta acabó con la celebración de la comunión, en la que el rey, la reina y los consejeros reales distribuyeron pequeños

panes y raciones de vino mientras los predicadores explicaban el significado de tal sacramento. A continuación, comieron el rey y la corte. Cuando acabaron, el soberano, movido por una iluminación instantánea, mandó traer de la cárcel a un mercenario capturado y lo decapitó.

El terror, rasgo familiar desde hacía tiempo en la vida de la Nueva Jerusalén, se intensificó durante el reinado de Bockelson. Pocos días después de la proclamación de la monarquía, Dusentschur anunció que, según le había sido revelado, en el futuro, todos aquellos que continuasen pecando contra la verdad reconocida, debían ser presentados al rey y sentenciados a muerte. Estos serían extirpados del Pueblo Elegido, borrada incluso su memoria, no hallando perdón más allá de la tumba. Dos días después empezaron las ejecuciones. Las primeras víctimas fueron mujeres: una fue decapitada por negar a su esposo sus derechos matrimoniales, otra por bigamia —ya que la práctica de la poligamia era, por supuesto, una prerrogativa exclusivamente masculina— y una tercera por insultar a un predicador y reírse de sus doctrinas. Estas sentencias pudieron haber aportado al nuevo rey una compensación sádica y, con toda seguridad, sirvieron para reforzar el dominio de los varones santos sobre las mujeres santas, pero los objetivos del terror iban más allá. El terror era, ante todo, un arma política utilizada por un déspota extranjero contra la población nativa. Bockelson tuvo buen cuidado en formar su guardia personal a base de inmigrados. Estos hombres, que no tenían posesiones o las habían dejado para venir a Münster, eran criaturas de Bockelson y de él dependía su suerte. En la medida en que le sirvieran tenían asegurado el disfrute de grandes privilegios. Vestían ropas magníficas y podían imponerse sobre los que vestían peor. Sabían también que cuando llegase el hambre ellos serían los últimos en padecerla. Uno de los primeros actos del rey consistió en requisar todos los caballos de montura y convertir su guardia personal en un escuadrón a caballo. Este escuadrón se adiestraba a la vista del público y el pueblo no tardó en reconocer en él a una fuerza armada que podía ser utilizada indistintamente contra un enemigo del exterior o un enemigo interno.

Para la comunidad sitiada, en su conjunto, el establecimiento de la monarquía fue desastroso en todos los sentidos. Mientras Bockelson y los otros dirigentes estaban absortos en la organización de la corte real, en aumentar y asegurar sus propios privilegios, dejaron escapar el momento más favorable para una ruptura definitiva del cerco. El obispo se recuperó de la derrota y en espacio de pocas semanas la ciudad volvió a estar rodeada. Cuando Dusentschur incitaba a la población a salir de la ciudad, estaba claro que tal intento resultaba suicida. Bockelson, sin duda, era perfectamente consciente de ello, pues, si bien continuó hablando de salir a conquistar el mundo, en la práctica se limitó a enviar propaganda a los anabaptistas de las ciudades vecinas con el pro-

pósito de levantarlos para que liberasen Münster. Al final del gran banquete de Monte Sión, Dusentschur tuvo todavía otra revelación que resultó en el envío de veintiséis predicadores a las ciudades vecinas en calidad de «apóstoles». Estos predicadores, confiando en que cualquier ciudad que se negase a recibirlos iría inmediatamente al infierno, actuaron sin ningún tipo de precauciones, predicando públicamente su doctrina. Al principio cosecharon algunos triunfos, pero las autoridades intervinieron enérgicamente y pronto estos «apóstoles» fueron ejecutados, junto con muchos anabaptistas que les recibieron.

Cuando Bockelson tuvo noticia de la suerte de sus «apóstoles» abandonó la propaganda abierta en favor de la agitación clandestina. Parece cierto que gran cantidad del oro y la plata confiscados pudo salir inadvertidamente de Münster y con ello se intentó organizar un ejército de mercenarios en Westfalia, Holanda y Suiza. Escasos fueron, según parece, los resultados de este plan. Sin embargo, y al mismo tiempo, miles de copias de los panfletos de Rothmann salieron de Münster para ser distribuidos en Holanda y Frisia, y esta propaganda produjo efectos considerables. Se planeó una sublevación masiva de anabaptistas. En enero de 1535 se juntaron en la provincia de Groningen unos mil anabaptistas armados bajo la dirección de un profeta que se llamaba a sí mismo Cristo, el Hijo de Dios. Estos intentaron marchar hacia Münster creyendo que Bockelson vendría a su encuentro, huyendo el enemigo al aproximarse ellos. En el intento fueron derrotados y diseminados por las tropas del Duque de Gelderland. En marzo, unos 800 anabaptistas capturaron un monasterio en la parte occidental de Frisia, defendiéndolo de los ataques de una fuerza de mercenarios a las órdenes del Estatúder Imperial hasta que, después de continuos bombardeos y repetidos asaltos, fueron exterminados. Al mismo tiempo, otras tropas detuvieron el ascenso por el río Ijsel de tres barcos cargados de anabaptistas, hundiéndolos con todos sus ocupantes dentro. También en el mes de marzo, un anabaptista de Minden consiguió ponerse a la cabeza de la sección más pobre de la población, intentando establecer otra Nueva Jerusalén según el modelo de Münster. El Consejo de la Ciudad se encargó de impedirlo amenazando con utilizar los cañones. En cambio, ya entrado el mes de mayo, un emisario de Münster pudo dirigir un levantamiento en Amsterdam que logró hacerse con el Ayuntamiento, y sólo tras una dura lucha consiguieron las autoridades recuperarlo. El objetivo de todas estas insurrecciones era el que había marcado Bockelson, que continuaba siendo idéntico al que inspiró a tantos movimientos milenarios desde los días de los *pastoureaux:* «Matar a todos los monjes, a todos los sacerdotes y a todos los gobernantes, pues sólo nuestro rey es el verdadero gobernante.» Qué duda cabe que los levantamientos anabaptistas de los primeros meses de 1535 hubiesen sido mucho más serios de lo

que lo fueron si los planes, junto con los nombres de muchos de los conspiradores y la situación de los depósitos de municiones, no hubiesen llegado, fruto de traiciones, a oídos de las autoridades con tanta antelación, exactamente desde principios de enero. Queda patente, en todo caso, la devoción que despertó Nueva Jerusalén entre los anabaptistas y las gentes comunes del noroeste de Alemania y Holanda.

Mientras tanto, el obispo intensificó los esfuerzos para conquistar la ciudad. A finales de 1534 se reunieron en Coblenza representantes de los estados del Alto y Bajo Rhin y acordaron suministrar las tropas, equipos y apoyo económico necesario para hacer realmente efectivo el cerco. Rodearon Münster de trincheras, fortines y una doble línea de infantería y caballería. La ciudad quedó por primera vez separada totalmente del mundo exterior. Cuando en la Dieta Imperial, celebrada en Worms en el mes de abril, todos los estados del Imperio acordaron contribuir con fondos a la continuación del cerco, la ciudad estaba irrevocablemente condenada. Los sitiadores ya no tuvieron necesidad de intentar tomar la ciudad al asalto, dedicándose a matar de hambre a la población, táctica en la que consiguieron un éxito considerable. El bloqueo comenzó en enero de 1535, haciéndose sentir casi inmediatamente la escasez de alimentos. Por orden del rey, los diáconos visitaron nuevamente todas las casas y requisaron los últimos restos de alimentos. Asimismo, mataron todos los caballos. Parece ser que gran parte de este alimento se reservó para la corte real, que en todo momento se nutrió bien, contando con reservas de carne, trigo, vino y cerveza para medio año. Las raciones que se distribuían al pueblo no tardaron en acabarse y, en abril, el hambre se apoderó de la ciudad. Cualquier animal —perro, gato, ratón, rata o erizo— servía de alimento; la gente empezó también a consumir hierbas, musgo, zapatos viejos, el encalado de las paredes y los cuerpos de los muertos.

Entronizado sobre este reino de pesadilla, Bockelson utilizó con mayor extravagancia todavía sus viejas técnicas de dominio. Hizo saber públicamente que, según le había sido revelado, todos se salvarían en Pascua, y de no ser así, que lo quemasen vivo en la plaza del mercado. Pero pasó el tiempo y la salvación no se vislumbraba por ninguna parte. Entonces Bockelson explicó que se había referido únicamente a la salvación espiritual. Prometió que el Padre, en lugar de dejar que sus hijos se muriesen de hambre, convertiría los guijarros en pan. Muchos lo creyeron y lloraron amargamente al ver que las piedras continuaban siendo piedras. Bockelson, fiel a su primera vocación, el teatro, imaginó diversiones mucho más fantásticas para sus súbditos. En una ocasión, convocó a la famélica población a participar en tres días de bailes, carreras y ejercicios atléticos, pues ésta era la voluntad de Dios. En la catedral se representaron obras teatrales: una parodia obscena de la misa, un drama alegórico-social basado en la historia del epulón y Lázaro.

Pero paralelamente, el hambre efectuaba su obra. La muerte por desnutrición se convirtió en algo muy normal y frecuente y los cuerpos tuvieron que ser arrojados en grandes fosas comunes. Finalmente, en mayo, cuando la mayor parte de los habitantes llevaba más de ocho semanas sin probar el pan, el rey accedió a que abandonasen la ciudad aquellos que lo deseasen. Incluso en aquella ocasión imprecó a los fugitivos, prometiéndoles que la recompensa por su infidelidad sería la perdición eterna. Su suerte en esta vida no fue ciertamente menos desdichada: cuando llegaron a las líneas enemigas, los sitiadores dieron muerte inmediatamente a los hombres en mejores condiciones físicas. En cuanto a las mujeres, viejos y niños, el obispo temió —no sin razón— que si pasaban a través de sus líneas causarían problemas en la retaguardia, por lo que se negó a permitirles el paso por los fortines. Por consiguiente, aquella muchedumbre deambuló durante cinco largas semanas por tierra de nadie frente a las murallas, suplicando a los mercenarios que les diesen muerte, arrastrándose y comiendo hierba como los animales, y muriendo en tal número que el suelo quedó cubierto de cadáveres. Finalmente, el obispo, habiendo consultado a sus aliados, separó a los supervivientes, ejecutando a aquellos que consideró anabaptistas convencidos y dispersando al resto por las más remotas villas de su diócesis.

Nuevamente los sitiadores lanzaron panfletos dentro de la ciudad ofreciendo una amnistía y un salvoconducto a los habitantes a condición de que éstos entregasen al rey y a la corte. Hicieron todo lo posible para desencadenar una sublevación contra el rey. En aquellos momentos el pueblo llano hubiese llevado a término gustosamente esta iniciativa, pero eran totalmente impotentes. Fue durante estas últimas y más desesperadas semanas del sitio, cuando Bockelson empleó al máximo su maestría en la técnica del terror. A principios de mayo se dividió la ciudad, con fines administrativos, en doce secciones, colocándose al mando de cada una de ellas a un oficial real con el título de duque y una fuerza armada integrada por veinticuatro hombres. Estos «duques» se escogieron entre los inmigrados y eran, en su mayoría, simples artesanos. Bockelson les prometió que cuando la ciudad fuese liberada y el Milenio implantado, ellos serían duques reales con autoridad sobre vastas áreas del Imperio que él ya había determinado.

Quizá los «duques» creyeron en lo que les decía su rey, pero, por si acaso les acechaba alguna duda, se les prohibió abandonar sus secciones y hablarse entre ellos. Demostraron suficiente lealtad ejerciendo sobre el pueblo un terror sin escrúpulos. Para evitar cualquier posibilidad de oposición organizada, se prohibieron estrictamente incluso las reuniones de unos cuantos individuos. A cualquiera que se le descubriese conspirando para abandonar la ciudad, o que se supiese que había ayudado a otro a escapar, o que hubiese criticado al rey o su

política, se le decapitaba. Fue el rey en persona quien llevó a cabo la mayoría de estas ejecuciones, declarando que gustosamente haría lo mismo con cualquier rey o príncipe. En algunos casos descuartizaron el cuerpo de las víctimas clavando parte de él en lugares destacados a modo de aviso. A mediados de junio estas escenas tuvieron lugar casi a diario.

Antes que rendir la ciudad Bockelson hubiese dejado, sin duda, que toda la población muriese de hambre, pero el cerco tuvo un súbito final. Dos hombres escaparon de la ciudad durante la noche e indicaron a los sitiadores ciertos puntos débiles en las defensas. La noche del 24 de junio de 1535, los sitiadores lanzaron un ataque por sorpresa penetrando en la ciudad. Después de varias horas de lucha desesperada, los doscientos o trescientos anabaptistas supervivientes aceptaron una oferta de salvoconducto, depusieron las armas dispersándose hacia sus casas. Los sitiadores los mataron uno por uno, casi hasta el último hombre, en una masacre que duró varios días.

Todos los dirigentes del anabaptismo de Münster perecieron. Rothmann, según parece, murió luchando. La reina Divara, habiendo renunciado a apostatar de su fe, fue decapitada. A Bockelson lo ataron a una cadena, por orden del obispo, exhibiéndolo durante un tiempo como si se tratase de un oso amaestrado. En enero de 1536 lo llevaron a Münster, y junto con Knipperdollinck y otro dirigente anabaptista, lo torturaron públicamente hasta la muerte con hierros al rojo vivo. Durante su agonía, el ex-rey no profirió ninguna queja ni hizo movimiento alguno. Después de la ejecución colgaron los tres cuerpos en la torre de una iglesia situada en el centro de la ciudad, en unas jaulas que aún hoy pueden verse. Mientras tanto, aquellos que habían huido o habían sido obligados a marcharse del Münster anabaptista, regresaron a la ciudad. Se restauró a los clérigos en sus oficios, la ciudad volvió a ser considerada oficialmente católica y, para impedir cualquier otro intento de autonomía, destruyeron las fortificaciones.

En su forma original y pacífica, el anabaptismo ha sobrevivido hasta nuestros días en comunidades como las de los menonitas, la Hermandad y la Hermandad Huteriana, influyendo también en los baptistas y en los cuáqueros. Por el contrario, el anabaptismo militante, el movimiento que recogiera la antorcha de sus predecesores en la lucha por establecer el Milenio por la fuerza, declinó rápiamente. Al principio pareció que en la persona de Johann Batenburg se encarnaba un nuevo líder en la tradición de Matthys y Bockelson, pero murió ejecutado en 1537. Una generación después, en 1567, un zapatero llamado Jan Willemsen reunió a su alrededor cerca de 300 militantes, algunos de ellos supervivientes de los días de Münster, estableciendo otra Nueva Jerusalén en Westfalia, esta vez en el área próxima a Wesel y Cleves. Estos santos practicaban también la poligamia —el propio

Willemsen, como mesías, tenía veintiuna esposas— y para justificar sus prácticas imprimieron secretamente la *Restitución*, de Rothmann. Por otra parte, el anarquismo místico del Espíritu Libre proporcionó a esta gente, como en otro tiempo lo hiciera con los adamitas bohemios, un código comunal. Proclamaban que, en justicia, todas las cosas les pertenecían, y se convirtieron en una banda dedicada al robo que asaltaba las residencias de los nobles y curas y que acabó practicando el terrorismo puro. Todo esto duró una docena de años, hasta que el mesías y sus seguidores fueron capturados y ejecutados.

Con la muerte en la hoguera de Willemsen en la ciudad de Cleves, año 1580, la historia que comienza con Emico de Leiningen y el «Rey Tafur», Tanchelmo y Eon, puede, en rigor, darse por acabada.

CONCLUSION

¿Qué relación guardan los movimientos que hemos analizado con otros movimientos sociales?

Es necesario recordar que se produjeron en un mundo en el que las sublevaciones campesinas y las insurrecciones urbanas eran frecuentes y, en muchas ocasiones, tenían cierto éxito. Sucedió a menudo que la firme y astuta rebeldía del pueblo le fue extremadamente útil, tanto en lo que se refiere a la obtención de concesiones, como a la conquista de mejoras prácticas en materia de prosperidad y privilegios. Los campesinos y artesanos de la Europa medieval desempeñaron un papel importante en la tenaz e histórica lucha contra la opresión y la explotación. Sin embargo, los movimientos descritos en este libro no pueden considerarse, en ningún modo, típicos de los esfuerzos que hicieron los pobres por mejorar su suerte. Los *prophetae* edificaban sus doctrinas apocalípticas basándose en los más variados materiales —el Libro de Daniel, el Libro de la Revelación, los Oráculos sibilinos, las especulaciones de Joaquín de Fiore, la doctrina del Estado de Naturaleza Igualitario—, que sufrieron en todos los casos un proceso de reelaboración, reinterpretación y vulgarización. Esta doctrina la suministraban a los pobres y obtenían como resultado un producto final que tenía tanto de movimiento revolucionario como de estallido de un salvacionismo cuasi-religioso.

Es característico de este tipo de movimientos que sus fines y sus premisas carezcan de límite. Una lucha social no se consideraba como una lucha por objetivos específicos y limitados, sino como un episodio de importancia única e incomparable, esencialmente diferente de todas las luchas que conoce la historia, como un cataclismo del cual iba a salir el mundo totalmente redimido y transformado. Esta es la esencia del fenómeno periódico o, si se prefiere, de la tradición persistente que hemos denominado «milenarismo revolucionario».

Como hemos visto en repetidas ocasiones a lo largo de este libro, el milenarismo revolucionario floreció únicamente en situaciones sociales específicas. En la Edad Media, las gentes que mayor atracción sentían por este movimiento no eran ni los campesinos, sólidamente integrados en la vida de las villas y feudos, ni los artesanos, firmemente integrados en los gremios. La situación de esta gente era, unas veces, de pobreza y opresión, y otras de relativa prosperidad e independencia. Podían sublevarse o bien aceptar su situación, pero no estaban, en general, dispuestos a seguir a ningún *propheta* inspirado en la turbulenta conquista del Milenio. Estos *prophetae* reclutaban a sus seguidores en los lugares donde existía una población rural, urbana o de ambos tipos, desorganizada y atomizada, situación que se daba tanto en los casos de Flandes y del norte de Francia, en los siglos XII y XIII, como en los de Holanda y Westfalia en el XVI, y recientes investigaciones han demostrado que también era el caso de Bohemia a comienzos del siglo XV. El milenarismo revolucionario hallaba sus fuerzas en los sectores marginados de la sociedad —campesinos sin tierra o con posesiones tan exiguas que les resultaba imposible subsistir, jornaleros y trabajadores no especializados que vivían constantemente bajo la amenaza de la desocupación, mendigos y vagabundos—, entre la masa amorfa de gente que, además de ser pobres, carecían por completo de un lugar en la sociedad. Esta gente no gozaba del apoyo material y emocional que proporcionaban los grupos sociales tradicionales. Sus respectivos grupos de parentesco se habían desintegrado, no estando realmente organizados ni en comunidades municipales ni en gremios y careciendo, por lo tanto, de métodos regulares, institucionalizados, para hacer oír sus quejas o negociar sus reivindicaciones. Permanecían, pues, a la espera de un *propheta* que los reuniese para formar su propio grupo.

El hecho de encontrarse en esta posición extremadamente indefensa hacía que reaccionasen de manera muy brusca ante cualquier alteración del modo de vida habitual. Una y otra vez nos encontramos con estallidos de milenarismo revolucionario que tienen como telón de fondo un desastre: las plagas que precedieron a la Primera Cruzada y a los movimientos flagelantes de 1260, 1348-9, 1391 y 1400; las épocas de hambre que fueron preludio de la Primera y Segunda Cruzadas, de

las cruzadas populares de 1309-20, el movimiento flagelante de 1296, los movimientos que rodearon a Eon y al pseudo-Balduino; el espectacular aumento de precios que precedió a la revolución de Münster. La mayor ola de agitación milenaria, que llegó a todos los rincones de la sociedad, se vio precipitada por el mayor desastre natural de la Edad Media, la Peste Negra, siendo también en este caso en los estratos sociales inferiores donde la agitación duró más y se manifestó en forma de violencia y masacres.

Pero los pobres desarraigados no se convulsionaban únicamente a causa de estas calamidades o trastornos específicos que dañaban tan directamente su suerte material, sino que eran también particularmente sensibles a procesos menos dramáticos pero igualmente implacables que rompían, generación tras generación, el marco de autoridad en el que durante determinado tiempo encajó la vida medieval. La única autoridad universal, que englobaba con sus disposiciones y exigencias a todos los individuos, era la Iglesia, pero la autoridad de la Iglesia no fue incuestionable. Una civilización que consideraba el ascetismo como el signo más seguro de la salvación estaba inclinada a dudar de la validez de una Iglesia manifiestamente infectada por la *Luxuria* y la *Avaritia*. El espíritu mundano existente entre los clérigos, originó de forma continuada durante la segunda mitad de la Edad Media una situación de desafecto entre los laicos y, naturalmente, entre los pobres. Resultó inevitable que gran cantidad de aquellos cuyas vidas estaban condenadas a una existencia cruel e insegura dudasen de que los ostentosos prelados y los sacerdotes de vida ligera pudiesen realmente encaminarles hacia la salvación. Pero si es cierto que esta gente estaba alejada de la Iglesia, también lo es el hecho de que sufrían a causa de este alejamiento. La gran necesidad que tenían de la Iglesia queda patente en el entusiasmo con que recibían cualquier signo de reforma ascética y la prontitud con que aceptaban, adoraban incluso, a cualquier asceta verdadero. La inseguridad en el consuelo, la dirección y la mediación de la Iglesia agravaba su sentimiento de desamparo aumentando su desesperación. El hecho de que los movimientos sociales que hemos estudiado fueran al mismo tiempo subrogados de la Iglesia —grupos salvacionistas dirigidos por ascetas obradores de milagros— se debió a estas necesidades emocionales de los pobres.

La autoridad sobrenatural pertenecía a la monarquía nacional casi tanto como a la Iglesia. La monarquía medieval era, aún en gran medida, una monarquía sagrada; el monarca era el representante de los poderes que gobiernan el cosmos, una encarnación de la ley moral y de la intención divina, un guardián del orden y de la justicia del mundo. Y también en este sentido eran los pobres quienes más necesitan de esta figura. Cuando nos encontramos por primera vez a los *pauperes*, en la Primera Cruzada, existe ya por su parte la tendencia a crear,

fruto de su propia imaginación, monarcas prodigiosos: un Carlomagno resucitado, un Emico de Leiningen hecho emperador, un rey Tafur. Cualquier interrupción prolongada o cualquier fallo manifiesto del poder real proporcionaba a los pobres una intensa angustia de la que forcejeaban por escapar. Fueron «los pobres, tejedores y bataneros» de Flandes, quienes se negaron a aceptar la muerte en cautiverio del conde Balduino IX y quienes se convirtieron en los más devotos seguidores del Pseudo-Balduino, emperador de Constantinopla. Las primeras hordas de *pastoureaux*, en 1251, estaban alentadas por la perspectiva de rescatar a Luis IX de su cautividad sarracena. Posteriormente, mientras en Francia desaparecía el milenarismo revolucionario a medida que aumentaba el prestigio del monarca, la larga decadencia de la figura imperial de Alemania alentó el culto al salvador de los pobres en los Ultimos Días, el resucitado o futuro Federico. El último emperador que poseyó toda el aura de la monarquía sagrada fue Federico II, y con su muerte y la fatal interrupción conocida como el Gran Interregno, apareció entre el pueblo alemán una ansiedad que perduró durante varios siglos. La carrera del pseudo-Federico de Neuss en el siglo XIII, el tinglado imperial que se levantó alrededor del líder flagelante Konrad Schmid en los siglos XIV y XV, las profecías y pretensiones del Revolucionario del Alto Rhin en el siglo XVI, todos estos hechos son pruebas tanto de un desorden persistente como del agresivo milenarismo que floreció en su seno.

Cuando finalmente pasamos a analizar los grupos milenaristas anarcocomunistas que se desarrollaron hacia el final de la Edad Media, un hecho destaca de inmediato: este tipo de grupos apareció siempre en medio de una sublevación o revolución mucho más amplia. Este es exactamente el caso de John Ball y de sus seguidores en la revuelta de los campesinos ingleses de 1381; de los extremistas durante los primeros estadios de la revolución husita en Bohemia en 1419-21, y de Thomas Müntzer y su Liga de los Elegidos en la sublevación campesina alemana de 1525. Lo mismo podemos decir, ciertamente, de los anabaptistas radicales de Münster, pues el establecimiento de su Nueva Jerusalén se produjo al final de una serie de revueltas, no sólo en Münster, sino por toda la geografía de los estados eclesiásticos de la Alemania noroccidental. En cada uno de estos episodios, la insurrección de las masas iba dirigida hacia objetivos limitados y realistas; sin embargo, en cada episodio el clima de insurrección masiva abrió paso a un tipo especial de grupos milenarios. A medida que las tensiones sociales crecían y la rebelión se extendía a toda la nación, aparecía, en algún lugar del sector radical, un *propheta* con sus seguidores pobres que intentaba convertir este alzamiento concreto en una batalla apocalíptica, en la purificación final del mundo.

El *propheta*, igual que los mismos movimientos milenarios, evolu-

cionó a lo largo de los siglos. Mientras que Tanchelmo y Eon decían ser dioses vivientes, y Emico de Leiningen, el pseudo-Balduino y los varios pseudo-Federico se autoconsideraban emperadores de los Ultimos Días, hombres como John Ball, Martín Húska, Thomas Müntzer e incluso Jan Matthys y Jan Bockelson, se contentaban con ser profetas y precursores del Cristo que debía regresar. No obstante, pueden hacerse ciertas generalizaciones del *propheta* como tipo social. A diferencia de los dirigentes de las grandes sublevaciones populares, que acostumbraban a ser campesinos o artesanos, los *prophetae* raras veces eran trabajadores manuales o extrabajadores. En algunas ocasiones pertenecían a la pequeña nobleza; a veces simples impostores, y con mayor frecuencia, intelectuales o pseudo-intelectuales (el antiguo sacerdote convertido en predicador a sueldo era el tipo más corriente). Lo que todos estos hombres compartían era la familiaridad con el mundo de las profecías milenarias y apocalípticas. Además, cuando es posible adentrarse en el pasado de alguno de ellos, se observa que estaba ya obsesionado por las fantasías escatológicas mucho *antes* de que se les ocurriese, en medio de alguna revuelta social importante, dirigirse a los pobres como posibles seguidores.

Generalmente, el *propheta* poseía otra cualidad: un magnetismo personal que le permitía reivindicar, con alguna base de credibilidad, un papel especial en la conducción de la historia a su fin señalado. Y esta pretensión por parte del *propheta* influía profundamente sobre el grupo que se formaba a su alrededor, ya que lo que el *propheta* ofrecía a sus seguidores no era únicamente la posibilidad de mejorar su suerte y escapar de las apremiantes ansiedades, sino también, y por encima de todo, la posibilidad de llevar a cabo una misión ordenada por Dios y que tenía una importancia fabulosa y única. Esta fantasía desempeñaba una función real en sus seguidores, permitiéndole escaparse, por una parte, de su condición de aislamiento y desintegración, y proporcionándoles, por otra, una compensación emocional por su bajo «status», de tal modo que en seguida pasaban a estar dominados por esta fantasía.

Aparecía entonces un nuevo grupo, un grupo de un dinamismo infatigable y una crueldad extrema que, obsesionado por la fantasía apocalíptica y plenamente convencido de su propia infalibilidad, se situaba a una infinita distancia por encima del resto de la humanidad, no reconociendo ningún derecho salvo los que compartían su propia misión. Finalmente, este grupo conseguía —aunque no siempre sucedió así— imponer su dirección sobre las grandes masas de los desorientados, perplejos y atemorizados.

La historia narrada en este libro acaba hace cuatro siglos, pero no por eso carece de relevancia para nuestros tiempos. Este autor ha de-

mostrado en otra obra* la gran similitud existente entre la fantasía nazi sobre una conspiración judía a escala mundial con fines destructivos, y la fantasía que inspiró a Emico de Leiningen y al Maestro de Hungría; ha expuesto asimismo cómo la desorientación y la inseguridad de las masas alentaron el proceso de demonización (atribución de características demoníacas) de los judíos en éste como en siglos muy anteriores. El paralelismo y, también, la continuidad, son incontestables.

Pero podemos asimismo extender la reflexión a las revoluciones izquierdistas y a los movimientos revolucionarios de nuestro siglo. Esto es posible porque, igual que los artesanos medievales integrados en los gremios, los obreros industriales en las sociedades técnicamente desarrolladas se han mostrado ávidos de mejorar su situación; su objetivo ha tenido un carácter eminentemente práctico: asegurar una participación mayor en la prosperidad económica, en las mejoras sociales, en el poder político, o en cualquier combinación de estos tres elementos. Sin embargo, las fantasías de una lucha apocalíptica y final, o de un milenio igualitario, ambas de elevado contenido emocional, han tenido para éstos una atracción mucho menor. Quienes están fascinados por estas ideas son, por una parte, las poblaciones de ciertas sociedades tecnológicamente atrasadas que no sólo se hallan en una situación de superpoblación y pobreza desesperada, sino que se ven también envueltas en una problemática transición al mundo moderno, y están, consecuentemente, dislocadas y desorientadas; y, por otra, ciertos elementos políticamente marginados en las sociedades tecnológicamente avanzadas: principalmente obreros jóvenes o sin empleo y una pequeña minoría de estudiantes e intelectuales.

Se pueden distinguir aún dos tendencias bastante distintas y contrapuestas. Por un lado, los trabajadores han podido, en ciertas partes del mundo, mejorar su suerte sobrepasando cualquier previsión, a través de la mediación de los sindicatos, las cooperativas y los partidos parlamentarios. Por otro lado, durante el medio siglo transcurrido desde 1917, se ha producido una constante repetición, y a escala incluso superior, de aquel proceso socio-psicológico que en un determinado momento unió a los sacerdotes taboritas o a Thomas Müntzer con los pobres más desorientados y desesperados en las fantasías de una lucha final y exterminadora contra «los poderosos» y de un mundo perfecto del que desaparecería para siempre el interés egoísta.

Y si miramos en una dirección algo diferente, hallaremos una versión puesta al día de aquella ruta alternativa hacia el Milenio que era el culto al Espíritu Libre. Pues el ideal de una emancipación total del

* *Warrant for Genocide: the myth of the Jewish world conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, Londres y Nueva York, 1967.

individuo respecto a la sociedad, e incluso respecto a la misma realidad externa —el ideal, por así decirlo, de auto-divinización— que hoy día tratan algunos de realizar con la ayuda de drogas psicodélicas, podía ya reconocerse en aquella forma desviada del misticismo medieval.

El antiguo idioma religioso ha sido sustituido por otro secular, lo cual tiende a oscurecer lo que de otro modo sería obvio, pues la verdad pura y simple es que, despojados de su original justificación sobrenatural, el milenarismo revolucionario y el anarquismo místico continúan presentes.

Apéndice

EL ESPIRITU LIBRE EN LA INGLATERRA DE CROMWELL: LOS «RANTERS» Y SU LITERATURA *

Se ha sostenido muy a menudo que no podemos saber nada acerca de las verdaderas creencias de la Fraternidad del Espíritu Libre, o Libertinos Espirituales, puesto que la información que sobre ellos disponemos proviene de sus adversarios. ¿Se consideraron realmente los adeptos del Libre Espíritu seres divinos? ¿Sostuvieron verdaderamente que podían incurrir en asesinato, robo y fornicación, sin pecar? ¿O estaban, más bien, ensayando simplemente aquella forma pasiva de misticismo que más tarde sería conocida con el nombre de quietismo? ¿Podemos aclarar si se trata de calumnias conscientes o inconscientes aquellas escandalosas historias que sobre ellos se cuentan?

Los elementos de juicio que ofrecemos en los capítulos 8 y 9 del presente estudio contribuyen en gran medida a despejar dichas dudas. Pero queda en pie el hecho de que las acusaciones formuladas contra estos sectarios no pueden ser contrastadas detalladamente con sus propios escritos. Para obtener algunos datos es necesario que examinemos el breve pero agitado resurgimiento del Libre Espíritu en Inglaterra después de la Guerra Civil. Al igual que los de sus predecesores, los

* Reproducido *verbatim* de la edición de 1957. Desde entonces se dispone de datos corroboratorios, luego de la publicación por la profesora Guarnieri de la obra de Marguerite Porete en 1961 y 1965; ver final del capítulo 9.

escritos de los adeptos ingleses —que fueron conocidos como los *ranters* [energúmenos]— fueron condenados a la hoguera. Pero resulta mucho más difícil hacer desaparecer la edición íntegra de un libro impreso que unos cuantos manuscritos; es así como han sobrevivido algunos ejemplares de los tratados *ranter* que se dieron por perdidos. Estas obras, que no se han reimpreso desde entonces, resultan ser de enorme interés. Como documentos históricos contribuyen a aclarar muchas dudas, entre ellas, que el Espíritu Libre fue exactamente lo que se dijo que había sido: un sistema de emancipación total que en la práctica podía conducir al antinomismo y, muy particularmente, a un erotismo anárquico; fue también a menudo una doctrina social que denunció la institución de la propiedad privada y persiguió su abolición. Pero el interés de la literatura *ranter* no es solamente histórico. Si las idiosincrasias estilísticas de Abiezer Coppe son lo suficientemente fuertes y vistosas como para depararle un lugar honorable en la galería de los excéntricos literarios, también Joseph Salmon merece seguramente reconocimiento como escritor de verdadero poder poético.

Gracias a la ingente investigación sobre la vida social y religiosa de la Inglaterra de Cromwell, no existe falta de información respecto al medio en que florecieron los *ranters*. Es bien sabido que antes y después de la Guerra Civil, la excitación religiosa fue grande tanto entre el ejército como entre los civiles y que ni la iglesia episcopaliana ni la presbiteriana fueron capaces de canalizar la corriente mística de los laicos. Muchos creyeron que habían llegado los tiempos en que Dios estaba dispensando su espíritu. Los éxtasis eran algo cotidiano, las profecías se sucedían unas tras otras, las esperanzas milenaristas estaban muy difundidas entre la población. Cromwell mismo, especialmente antes de llegar al poder, estuvo impulsado por dichas esperanzas; miles de soldados del Ejército del Nuevo Cuño, y otros tantos miles de artesanos de Londres y de otros pueblos, vivían en constante expectativa de que por intermedio de la violencia de la Guerra Civil se establecería en Inglaterra el Reino de los Santos, descendiendo Jesucristo para reinar en él.

La excitación fue mucho más exuberante durante el período de inestabilidad e incertidumbre política que siguió a la ejecución del rey y que duró hasta el establecimiento del Protectorado. En 1649-50, Gerrard Winstanley se sintió movido por iluminaciones sobrenaturales a fundar la célebre comunidad de los *diggers* [cavadores] cerca de Cobham, en Surrey. Convencido de que el mundo «estaba consumiéndose como pergamino en el fuego, y deteriorándose», Winstanley pretendió hacer retornar a la humanidad a su «estado virgen», milenarismo primitivo en el que la propiedad privada, las distinciones de clase y la autoridad humana no tendrían lugar. Al mismo tiempo, se multiplicaban los grupos de entusiastas religiosos. Como destacaba un

folletista en 1651: «no es obra nueva para Satanás diseminar herejías y criar herejes, pero nunca se dieron tanto como en estos últimos tiempos: antes se las examinaba una a una, pero ahora brotan en tropel y enjambres (como langostas del pozo sin fondo). Ahora llegan zumbando sobre nosotros, pululantes, como las orugas de Egipto». La herejía que este escritor tenía *in mente* era la de los *ranters*. Estas gentes, que eran también conocidas como «obtenedores supremos» o «maestros superiores», se hicieron muy numerosas alrededor de 1650. Algunos podían encontrarse en el ejército —se sabe de oficiales que fueron degradados y azotados en público y de un soldado azotado por toda la ciudad de Londres por ser *ranter*. Había también grupos de *ranters* esparcidos en todo el país. Sobre todo, abundaban en Londres, donde sumaban muchos miles.

Los primeros cuáqueros —George Fox, James Nayler y sus adherentes— estuvieron en contacto con los *ranters*. Los observadores hostiles, como los episcopalianos y presbiterianos, estuvieron muchas veces a punto de identificar a los cuáqueros con los *ranters* porque ambos despreciaban de la misma manera las formas exteriores de culto, concibiendo la religión verdadera en «el espíritu que mora» en cada alma. Los cuáqueros, sin embargo, consideraron a los *ranters* como almas descarriadas que necesitaban ser convertidas. George Fox tiene un curioso pasaje acerca de su encuentro con algunos *ranters* en la prisión de Coventry en 1649. Escribe:

Cuando entré a la cárcel donde estaban los prisioneros, un gran poder de la oscuridad me golpeó y me senté quieto con mi espíritu sostenido en el amor de Dios. Al final estos prisioneros comenzaron a delirar, a entristecerse y a blasfemar, ante lo cual mi alma se hallaba profundamente apenada. Ellos dijeron que eran Dios, y al preguntarles si sabían si iba a llover mañana me respondieron que no me lo podían predecir. Yo les respondí, Dios podría saberlo... Después que los hube reprobado por sus expresiones blasfemas, me alejé; porque me di cuenta de que eran *ranters*.

Fox conoció a muchos *ranters* entre los años 1654-5 —aunque por dicha época su influencia estaba disminuyendo rápidamente. En una reunión conjunta de baptistas, cuáqueros y *ranters* en Swannington, Leicester, encontró que los *ranters* eran «muy rudos sublevando contra nosotros a las gentes rudas. Nosotros pedimos a los ranters que viniesen para conocer a su Dios. Muchos de ellos vinieron, y eran muy toscos, y cantaron y silbaron y bailaron; pero el poder del Señor los confundió de tal manera que muchos de ellos se convencieron». En otra reunión similar en Reading, Fox avergonzó de nuevo a los *ranters*, los cuales le escandalizaron invitándole a beber y fumar tabaco. En su descripción de este incidente los dogmas tradicionales del Libre Espíritu aparecen en la forma de consignas: «uno de ellos gritó 'todo es

nuestro' y otro dijo 'todo está bien'». En esa ocasión Fox pudo también doblegar a estas personas. A fines de 1693 lamentaban que los *ranters* hubiesen convertido a dos cuáqueros, uno de los cuales «salió corriendo en silencio y fue repudiado por los Amigos», aunque el otro «fue recuperado poco después, haciéndose servicial». Es cierto que muchos *ranters* se hicieron cuáqueros y algunos contemporáneos estaban convencidos de que solamente los Amigos podían dominar a lo que Winstanley mismo llamaba «el poder *ranter*..., una bestia devoradora». En 1652 el juez Hothan dijo a Fox que «si Dios no hubiese establecido este principio de luz y vida, que (Fox) predicaba, la nación hubiese sido arrasada por el ranterismo y todos los jueces de la nación no hubiesen podido detenerlo con todas sus leyes; porque (dijo) ellos hubiesen dicho lo que nosotros les dijéramos y hecho lo que les ordenáramos, y aún así habrían mantenido en secreto sus propios principios. Pero este principio de verdad, dijo él, derrocó sus principios y sus raíces y por lo tanto su suelo...». Y es un hecho que, conforme creció el movimiento cuáquero, se redujo el de los *ranters*, hasta que a fines del Protectorado había perdido ya toda importancia.

En ese Apéndice, el material sobre los *ranters* está agrupado en el siguiente orden:

1. Los *ranters* descritos por sus contemporáneos.
2. Extractos de los escritos de los *ranters*.

1. *Los* ranters *descritos por sus contemporáneos*

a) Que las doctrinas asociadas con el Espíritu Libre se estaban haciendo conocidas en Inglaterra por el año 1746, queda patente por la segunda edición (aumentada) de la obra de Thomas Edwards *Gangraena, or Catalogue and Discovery of Many of the Errours, Heresies, Blasphemies and pernicious Practices of the Sectaries of this time, vented and acted in England in these four last years*, 1646. Aunque Edwards era presbiteriano y un extremado oponente de todos los Independientes, no hay motivos para dudar de la exactitud de su descripción:

> ...Toda criatura en la primera etapa de la creación era Dios, y toda criatura es Dios, toda criatura que tiene vida y alienta siendo un efluvio de Dios, y debiendo retornar de nuevo a Dios, será absorbida en El como una gota de agua en el océano... Un hombre bautizado en nombre del Espíritu Santo, sabe todas las cosas tanto como Dios las conoce a todas, cuyo punto es un gran misterio y profundo mar, donde no hay forma de echar ancla, ni se toca jamás fondo... Que si un hombre supiera por medio de su espíritu que está en gracia de Dios, aunque cometa asesinato y se embriague, Dios no vería pecado en él...

Toda la tierra es de los Santos y debiera existir una comunidad de bienes, y los Santos deberían tener parte en las tierras y propiedades de los caballeros y de los ricos... Que Dios Padre reinó bajo la Ley, Dios Hijo bajo el Evangelio, y ahora Dios Padre y Dios Hijo están haciendo el Reino para Dios Espíritu Santo, *quien reinará y será recibido por toda carne*... Que habrá una restauración general en la que todos los hombres serán reconciliados con Dios y salvados, solamente que aquellos que ahora creen y son Santos antes de dicha restauración estarán entonces en mejor condición que aquellos que no creyeron...

Podría relatar también otros errores que, según me han contado hombres honrados y comprensivos, divulgan los *ranters*, como por ejemplo (y esto tiene todas las trazas de ser verdad) que... si un hombre se viese impulsado por el espíritu a matar y cometer adulterio, y si después de orar, perseverase el impulso, debería hacerlo...

b) El eminente puritano Richard Baxter, escritor esencialmente sensible y responsable, registró sus recuerdos de los *ranters* en su autobiografía, *Reliquiae Baxterianae*, 1696, págs. 76-7:

...los *ranters*... hicieron suya la tarea de establecer la Luz de la Naturaleza, bajo el nombre *Cristo en los Hombres* y deshonrar y rebatir a la Iglesia y a las Escrituras, el presente Ministerio, y nuestro Culto y Ordenanzas; e invitaron a los hombres a escuchar a Cristo íntimamente: Pero con ello se adhirieron a una doctrina maldita de *libertinismo* que los llevó a toda abominable suciedad de la vida: Ellos enseñaron... que Dios no se interesa en las acciones externas del hombre, sino en las del corazón; y que para los puros todas las cosas son puras (hasta las cosas prohibidas): Y así, como si contasen con la aprobación de Dios, pronunciaron las más odiosas blasfemias, y muchos de ellos cometieron fornicación comúnmente; tanto, que una matrona ejemplar por su virtud y sobriedad, habiendo sido pervertida por ellos se transformó en prostituta tan desvergonzada, que fue arrastrada por las calles de Londres.

Nunca conoció el mundo una secta que requiriese mayores dosis de *humildad, temor, cautela* y *atención* de los Profesores de la Religión: nunca se había visto con mayor claridad a qué extremos puede conducir el Orgullo Espiritual de ignorantes Neófitos en Religión; y a qué extremos puede llevar la corriente de sectas y modas a Profesores de Rectitud en Religión. Yo mismo he visto cartas escritas en Abbington, donde, tanto entre soldados como entre civiles, esta peste prevalece, llenas de horrendos juramentos y maldiciones y blasfemias, no aptas para ser repetidas por la lengua o por la pluma del hombre; y todo esto pronunciado como el resultado del conocimiento y como parte de su religión, en un estilo fanático y atribuido al Espíritu de Dios.

c) Una descripción singularmente vigorosa de la doctrina de los *ranters* se halla contenida en un sermón sobre *Revelación* XII, 3 y *Corintios* XI, 14, pronunciado por el episcopalino Edward Hyde, D.D.: *A Wonder and yet no Wonder: a great Red Dragon in Heaven*, 1651, págs. 24, 35 y ss.

Finalmente, el Dragón en el cielo, es el Dragón en un supuesto, perfecto,

inmediato y supremo gozo de Dios en el Espíritu, interpretando alegóricamente las Escrituras, y negando de esta manera su letra...

Dicen algunos: nada es inmundo para nosotros, ni pecar, ya que podemos cometer cualquier pecado, porque no estimamos que cosa alguna sea inmunda, sino aquellos que lo hacen y para quienes ello es pecado... Somos puros, dicen ellos, y de este modo todas las cosas nos son puras, el adulterio, la fornicación, etc. Nosotros no somos mancillados, sino creyentes, y así todas las cosas nos son puras, pero aquellos que no creen en sus mentes y conciencia, esos sí son impuros... Dios hizo todas las cosas... Si El hace todas las cosas, hizo también el pecado, El realiza el pecado, no hay nada que exista si no lo hubiese hecho El, y maldad es todo lo que hizo... Si Dios es todas las cosas, El es pecado y maldad es todo lo que hizo... Si Dios es todas las cosas, El es pecado y maldad; y si El es todas las cosas, entonces es este perro, esta pipa de tabaco, El es yo, yo soy El, como he oído decir a algunos...

Que ellos son Dios mismo, infinitos y todopoderosos como es Dios mismo; que ellos son en honor, excelencia, majestad y poder iguales y lo mismo que el verdadero Dios; que la eterna majestad habita en ellos y no en otra parte; que no existe cosa semejante a la Santidad y la Rectitud de Dios; que lo que es deshonesto, y los actos de la impudicia, blasfemia, borrachera y todas las suciedades y bajezas, no están prohibidas ni dejan de ser santas en la Palabra; que estos actos están aprobados por Dios en ellos y los demás, y que dichos actos y las personas que los cometen son como Dios. Que los actos de negar o blasfemar contra Dios, o contra la Santidad y Rectitud de Dios; los actos de maldecir a Dios, jurando en vano y falsamente por su nombre, y los actos de mentir, robar, engatusar y defraudar a otros; asesinato, adulterio, incesto, fornicación, sucia ebriedad, sodomía, palabras asquerosas y licenciosas, no son en sí cosas vergonzosas, malvadas, pecaminosas, impías, abominables y detestables en cualquier persona. Que los actos de adulterio, borrachera y cosas parecidas, pueden cometerse sin pecar; y que dichos actos son obrados por el Dios verdadero, o por la majestad de Dios, y por la eternidad que hay en ellos. Que el cielo y todas las felicidades consisten en la realización de aquellas cosas que son pecado y maldad; que aquellos que cometen los más grandes pecados sin ningún remordimiento o vergüenza son más perfectos, y parecidos a Dios y a la eternidad que habita en ellos: que no existe verdaderamente cosa parecida a verdad, injusticia o pecado sino como el hombre o la mujer lo juzguen, y que no existen ni cielo, ni infierno, ni salvación, ni condena, y que éstos son una y la misma cosa y que no hay diferencia entre ellos, como no la hay entre la luz y la oscuridad. Que la Razón es Dios; que no tendremos paz y tranquilidad en nuestros espíritus, hasta que lleguemos a esta libertad de prostituirnos, blasfemar y cosas por el estilo; que el hombre está deificado; que el espíritu en un hombre después de su muerte va a un perro o a un gato; que Dios cree en Dios; que todas las mujeres del mundo no son sino mujeres del esposo en unidad [sic]; de modo que un hombre puede estar con todas las mujeres del mundo, porque ellos son el esposo en unidad [sic], etc.

d) Muchos escritos polémicos se dedicaron exclusivamente a los *ranters*. Uno de éstos, obra de un hombre que se califica a sí mismo de «un testigo ocular y de oído», nos da, por su tono y cuidadosa orga-

nización, una impresión de entera veracidad; se trata del *Smoke of the Bottomless Pit of A More true and fuller Discovery of the Doctrine of those men which call themselves Ranters: or, The Mad Crew*, por John Holland, 1651 (6 págs.):

Advertencia al lector cristiano

...publico ante el mundo las mayores y peores blasfemias ateas de estos hombres, no con la intención (el Señor lo sabe) de hacer sus personas odiosas a nadie, mucho menos para desatar contra ellos ninguna persecución solamente por sus creencias; porque cuando reflexiono sobre lo que dicen las Escrituras, descubro que el método de Dios no es combatir a los enemigos espirituales con armas carnales...

...respecto a Dios

Ellos sostienen que Dios está esencialmente en toda criatura, y que hay tanto de Dios en una criatura como en otra, aunque El no se manifiesta igualmente en todas: leí esta expresión en uno de sus libros, que la esencia de Dios estaba tanto en la hoja de hiedra, como en el ángel más glorioso; escuché decir a otro que la esencia de Dios estaba en aquella mesa tanto como en los cielos, y estaba con la mano sobre esa mesa. Todos ellos dicen que no existe otro Dios sino el que habita en ellos, y también en toda la creación, y que los hombres deben orar y no buscar otro Dios sino el que está en ellos.

Los títulos que dan a Dios son éstos: Ellos lo llaman el *Ser*, la *Plenitud*, el *Gran Movimiento, Razón*, la *Inmensidad*: escuché a un hombre blasfemar diciendo que si había Dios ése era él. Yo le dije que el Señor conocía todas las cosas, y que podía hacer todo lo que quisiese, pero tú no puedes, y no eres Dios por lo tanto, sino un blasfemo: otro respondió que él no era el DIOS, sino que era Dios, porque Dios estaba con él y en toda criatura del mundo...

...concerniente al Espíritu

Todos ellos afirman que no hay sino un solo espíritu en el mundo, y aquellos nombres del buen espíritu y del mal espíritu no son sino meras imaginaciones y espantapájaros para atemorizar con ellos a los hombres; que ellos son enseñados y que son uno bajo la enseñanza del espíritu, y que todas las enseñanzas ya fuese de las Escrituras u otras carecen de utilidad para ellos. Hubo uno que dijo en mi presencia que él no necesitaba leer las Escrituras, ni escuchar sermones, porque el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo estaban los tres en él; y dijo que podía probar esto, pero sus mejores argumentos no tenían en mi opinión fuerza alguna...

...concerniente al matrimonio

Ellos dicen que todos los Mandamientos de Dios en el Nuevo y Antiguo Testamento son frutos de la maldición y que liberándose todos los hombres de la maldición, se liberan también de los Mandamientos. Otros dicen que los Mandamientos son para hacer que todos los hombres vivan en Dios, y a Dios en ellos, y dicen que nosotros estamos viviendo en Dios y Dios en nosotros, por lo tanto, estamos por encima de cualquier mandamiento. Dicen además que la voluntad de Dios es nuestra voluntad, y nuestra voluntad es la voluntad de Dios; y dicen que la voluntad de Dios es su ley, porque algunas veces El

manda a los hombres que maten, que roben, y que mientan; y en otras ocasiones, exige lo contrario, y por lo tanto ellos infieren que estamos viviendo en Dios y Dios en nosotros; ¿por qué no podemos nosotros hacer lo mismo? Y si es un pecado matar, robar, mentir, Dios es el autor, porque dicen ellos, es su voluntad que sean hechas estas cosas, y es por intermedio de su poder que se hacen...

...concerniente al cielo y a la tierra [sic]

Enseñan que no hay cielo ni infierno, sino que ambos están en el hombre, y que aquellos hombres que ven a Dios en todas las cosas y su voluntad realizada en todos los hombres, aunque obren impíamente, y no aprehenden ninguna ira en Dios, pueden tranquilamente sin ningún impedimento de su conciencia cometer cualquiera de los que nosotros llamamos pecados y verse a sí mismos sobre todas las ordenanzas y todos los mandamientos y [sic] que estos hombres están en el cielo, y que el cielo está en ellos; pero que aquellos que no pueden ver ni creer estas cosas están en el infierno, y el infierno en ellos. Yo leí una carta que uno de ellos escribió a uno de sus amigos, pero que nunca llegó a su destino, y al final de esa carta escribía así, *Desde el Cielo y el Infierno, o en Detford en el primer año de mi reconciliación conmigo mismo...*

Postscriptum

Lector, no he seguido el método ordenado que debiera, pero he escrito los juicios de estos hombres, de manera confusa, pero manifiesto en presencia del Señor, que es el que ve todos los corazones, que no les he hecho daño en materia de sus juicios, excepto en repetir su sangriento blasfemar y maldecir, y por esta ofensa yo espero que aquellos que verdaderamente temen a Dios me excusarán. Adiós.

e) La subjetividad de los *ranters* parece algunas veces haber desembocado en una extraordinaria vehemencia. Samuel Fisher, baptista y después cuáquero, brinda algunos comentarios pintorescos sobre su volubilidad en *Baby-Baptism meer Babism; or an Answer to Nobody in Five Words, to Everybody whe finds himself concerned in it,* 1653, pág. 516:

...habéis abandonado, por considearla poco provechosa, su lectura [de las Escrituras], disuadiendo a otros de leerlas, convenciéndoles de que no son otra cosa que escritos de hombres para mantener al mundo atemorizado y que no pueda disfrutar de esa libertad (que no es sino licencia para la lujuria y los placeres carnales que os prometéis y por la cual rogáis) que os convierte en esas veletas que sois, en pozos sin agua, en estrellas errantes, en nubes empujadas de aquí para allá por la tempestad, porque carecéis de reglas fijas que os marquen el rumbo, a nadie hacéis caso, de nada guardáis recuerdo, en ningún punto os fijáis, sino solamente en las chifladuras y fantasías de vuestros etéreos cerebros y de vuestro espíritu inconstante.

f) El Parlamento se mostraba muy preocupado con las doctrinas del Espíritu Libre y su divulgación. Existen pruebas de esta preocupación en fecha tan temprana como 1648. El 14 de junio de 1650 el

Parlamento nombró un comité «para considerar una forma de reprimir las obscenas, licenciosas e impías prácticas empleadas por personas so pretexto de libertad, religión y otras cosas». Una semana más tarde el comité informó sobre «varias prácticas abominables de una secta llamada los *ranters*» e instruyó sobre la preparación de una ley, aprobándola el 9 de agosto. El mes de noviembre el comité fue reunido para la consideración de nuevos informes sobre los *ranters* en Ely y Dorset-Shire.

Los pasajes pertinentes de la ley del 9 de agosto de 1650, referente al «Castigo por Opiniones Ateos, Blasfemas y Execrables» (H. Scobell, *A Collection of Acts and Ordinances*..., 1658, Parte II, págs. 124-6), dicen como sigue:

...habiendo encontrado para su dolor y asombro que hay muchos hombres y mujeres que, de un tiempo a esta parte, han manifestado las opiniones más monstruosas y se entregan a todas las perversas y abominables prácticas que más adelante se mencionan, prácticas que no sólo siembran la corrupción y el desorden en toda Sociedad Humana, sino que la ponen en peligro de disolución, habiendo encontrado hombres y mujeres que niegan la necesidad misma de la Justicia Moral y Civil entre los hombres, este Parlamento... aprueba y ordena... que toda persona o personas (que no sufran disminución física o trastorno mental) que se vanaglorien, confesándolo de palabra, o que por escrito procedan a afirmar que él o ella, o cualquier mera criatura, son el mismísimo Dios, o son infinitos o todopoderosos, o iguales al verdadero Dios en honor, excelencia, majestad y poder, o que el Dios verdadero o la Majestad Eterna mora en ellos y en ninguna otra parte; o que nieguen la Santidad y Rectitud de Dios, que confiesen profesar que la iniquidad en las personas, los actos impuros, la blasfemia, la ebriedad y demás suciedades y brutalidades no son pecaminosas ni están prohibidas por la Palabra del Señor, o que el Señor aprueba estos actos en cualquier persona y a las personas que los cometan, o que tales actos y las personas que los cometen son como Dios; o que confiesen profesar que estos actos de negar a Dios y blasfemar contra Dios, su Santidad o su Rectitud, de maldecir contra Dios o de jurar profanamente y en vano en el Nombre de Dios, que mentir, robar o defraudar a sus semejantes, o los actos de asesinato, adulterio, incesto, fornicación, impureza, sodomía, ebriedad y las palabras sucias y lascivas no son en sí mismas cosas vergonzosas, perversas, abominables, pecaminosas, impías y detestables en cualquier persona o que las puede practicar cualquier persona o personas; o que confiesen profesar que los actos de adulterio, ebriedad, jurar y otras manifiestas perversiones son por su propia naturaleza tan santos y rectos como los Deberes de la Oración, la Predicación y el Dar Gracias a Dios; o que confiesen profesar que todos sus actos (ya incurran en prostitución, adulterio, ebriedad o cualquier otra perversión) los cometen sin pecar; o que los realiza el mismo Dios, o se realizan por la Majestad de Dios, o que la Eternidad mora en ellos; o que el Cielo y toda felicidad consisten en realizar las cosas que son Pecado y perversión; o que los hombres y mujeres que cometen los más grandes pecados con menos remordimiento o conocimiento son los más perfectos; o que no existe en realidad la iniquidad,

la impureza o el pecado, no siendo éstos sino juicios humanos; o que no hay ni cielo ni infierno, ni condena ni salvación, o que no son sino la misma cosa, y que no hay en verdad distinción o diferencia entre estas cosas: Todas y cada una de las personas que, sobre acusaciones sustanciadas con pruebas de cualquiera de los casos antedichos, admitan profesar, mantener o divulgar, en parte o en su totalidad, las ateas, blasfemas y execrables opiniones antedichas... o por confesión propia de las dichas personas, la parte conficta y confesa..., será condenada a prisión o a la Casa de Corrección por el espacio de seis meses.

La ley también define el castigo de la reincidencia con el exilio, y el castigo por rehusar a ser exilado o por retornar del exilio sin licencia especial del Parlamento, con la muerte.

g) Ante la persecución los *ranters* adoptaron, al parecer, un lenguaje secreto y llevaron a cabo una propaganda clandestina, exactamente igual que los «begardos» y beguinas antes que ellos. Después de escuchar el sermón del *ranter* Abiezer Coppe en Bedford en septiembre de 1651, John Tickell, ministro religioso de Abingdon, comentó sus tácticas en *The Bottomless Pit Smoaking in Familisme... together with some breef notes on AB. COOPS Recantation Sermon (as 'twere)...*, 1651, págs. 37-40:

Solían decir una cosa cuando querían dar a entender otra... Dicen y se desdicen en un instante. Antes de la última ley sobre los *ranters* hablaban audazmente, ahora ya no se atreven... Bajo el pretexto de haberse convertido varios de ellos al camino de la verdad, hacen un *esfuerzo general* por disfrazar sus corruptas nociones con palabras correctas, especialmente aquellas expresiones de las Escrituras que llevan un sentido general. Como por ejemplo, te dirán que Cristo fue *crucificado* en Jerusalén..., pero, ¿en qué sentido? Abominablemente corrupto, como un tipo y figura de la verdadera muerte de Cristo en ellos (como pretenden)... Me parece, por lo que he conocido de ellos, que se valdrán de todas las expresiones, modos y mañas, para prevenirse de que nadie los reconozca, salvo los *suyos;* no sabrás dónde encontrarlos, ni por dónde cogerlos, porque solamente ellos saben lo que quieren decir, cosa que se puede averiguar obteniendo su clave... Los descubriréis por medio de una observación que nunca falla, ellos se insinuarán e interesarán primero en tus afectos y luego corromperán tus juicios. Ellos te sonreirán y te cercenarán la garganta: emplean palabras pegajosas, *dulces como la miel,* untuosas como el aceite, pero colmadas de veneno...

h) La mayoría de las descripciones sobre los *ranters* dan la impresión de ímpetu periodístico del tipo más rebuscado y difamatorio; de este estilo son las que aparecen en *The Ranters Religion or, A faithfull and infallible Narrative or their damnable and diabolical opinions, with their detestable lives and actions. With a true discovery of some of their late prodigiuos pranks, and unparalleled deportments...* Publicado por Autoridad (diciembre 1650), 8 págs.); en la obra de G. Roulston *The Ranters Bible, or, Seven Several Religions by them*

held and maintained (diciembre), 1650 (8 págs.); en *The Routing of the Ranters* (noviembre), 1650, y (posteriormente en 1706); en la obra de C. Gildon *The Post-Boy robb'd of his Mail* (segunda edición), Carta LXVI, págs. 426-9. Las descripciones repetidas de orgías comunales de carácter «adamítico», por ejemplo, no están confirmadas en manera alguna ni siquiera en las muy francas confesiones de los *ranters*. De todo este material el único que quizá vale la pena preservar es la descripción de la mujer *ranter* en *The Routing of the Ranters* —y más por su pintoresquismo que por su fidelidad a los hechos.

...ella se expresa muy favorablemente de aquellos esposos que dan libertad a sus esposas, y que libremente darían su consentimiento para que ella se asocie con cualquier otra criatura a su gusto; ellas alaban el órgano, la viola, el címbalo y las voces de Charterhouse-Lane como si fuesen música celestial (;) ellas cambian libremente de pareceres y concluyen que no existe el cielo sino los placeres que disfrutan en la tierra, son muy amigables a primera vista, y danzan al son de la gaita.

Una fiesta de *ranters* ha sido descrita por críticos hostiles en detalle y con completa veracidad. *The Arraignment and Tryal with a Declaration of the Ranters...* publicada por ordenanza en 1650 (8 págs.); *Strange News from the Old-bayly of The Proofs, Examinations, Declarations, Indictments and Convictions of the Ranters, at the session of Gaole-Delivery, held in the Old Bayly, the 18, 19 and 20 of the instant January...*, 1651 (6 págs.); *The Ranters Ratings; with the apprehending, examinations and confession...*, 1650 (6 págs.), todas tratan de un grupo de ocho *ranters* arrestados en Londres el primero de noviembre de 1650. Algunos de los nombres fueron divulgados: John Collins, T. Shakespeare («un guardabosque»); Thomas Reeve, Thomas Wiberton, M. Waddleworth («un guantero»). Los *ranters* se encontraban en una taberna llamada *David and Harp* en Lane, en la parroquia de Giles Cripplegate. El anfitrión de este lugar de reunión era Middleton. Su esposa, de quien desde «mucho antes se sospechaba que pertenecía a la cuadrilla de los *ranter*», hacía los honores al grupo (posiblemente se trataba de la misma señora Mary Middleton a quien se refiere Clarkson en su confesión como su amante). También se hallaban presentes otras mujeres. Los *ranters* entonaban canciones blasfemas con la melodía de los salmos. Los vecinos informaron a la policía que envió un *agent provocateur*. Este hombre observó cuidadosamente la conducta de los *ranters*. Descubrió que se dirigían unos a otros llamándose «prójimo» —una forma de apelativo que era común entre los *ranters*, especialmente entre hombres y mujeres. Blasfemaron considerablemente y aunque no hubo una orgía de prosmiscuidad, uno de los hombres se exhibió de manera indecente. Luego, los *ranters* tomaron asiento para comer y era muy evidente que los alimentos

tenían para ellos el significado de una eucaristía panteísta; uno de ellos tomó un trozo (de carne) en la mano y partiéndolo en pedazos le dijo a otros: «Esta es la carne de Cristo, tomad y comed.» Al ser arrestados uno de ellos cogió una vela, y comenzando a rebuscar el cuarto diciendo que «estaba buscando sus pecados pero que no encontraba ninguno y que lo que ellos tenían por algo tan grande, era en realidad tan insignificante, que ni siquiera lo veía.» Este es el lenguaje del antinomismo místico; y que estas gentes atribuían a sus actos un valor casi místico queda demostrado por su lema o contraseña: *«Ram me, damn me»* [¡Empújame, condéname!]. Al ser interrogados, respondieron que con *Ram* —que significa a la vez «carnero» y «empujar»— querían decir «Dios»; pero el pleno significado de la expresión sólo se hace evidente cuando se coloca en el contexto de otras frases que aparecen en los escritos de los *ranters:* «Fui... consumido, condenado [*damned*], empujado [*ramned*] y hundido en la nada, en las entrañas de la inerte Eternidad (el seno de mi madre)» (Coppe); y también: «Ahora es maldecido y empujado en su solo Centro, para morar allí eternamente en el seno de su único Padre: esto y sólo esto es la condenación que tanto aterroriza a las criaturas en su oscura aprensión..» (Clarkson).

Siete de estos *ranters* se presentaron a la mañana siguiente ante sir John Wolaston, quien los mandó a Bridewell a trillar cáñamo. Collins y Reeve también se presentaron el mes de enero siguiente en Old Bailey para responder de cargos según la Ley del 9 de agosto de 1650, para la represión de «opiniones ateas, blasfemas y execrables». Fueron sentenciados a seis meses de prisión.

i) Humphrey Ellis en *Pseudochristus; Or, A true and Faithful Relation of the Grand Imposture, Horrid Blasphemies, Abominable Practises, Gross Deceits; Lately spread abroad and acted in the Country of Souththampton...*, 1650 (62 págs.), da un recuento detallado del caso de William Franklin y Mary Gadbury, que parecían haber sido auténticos sucesores de aquellos «cristos» y «madres de Dios» que encabezaron los grupos medievales del Espíritu Libre. Ellis, que era ministro en Winchester, es una fuente totalmente segura. Describe, como él mismo manifiesta, «cosas hechas entre nosotros mismos, y muy recientemente, que están frescas en los recuerdos de la mayoría de las personas de estos alrededores». La mayor parte son observaciones de primera mano, pues tuvo acceso a las confesiones hechas por los sectarios al ser examinados en las cortes.

William Franklin, natural de Andover, vivió muchos años en Londres como cordelero. Era un respetable hombre casado y un congregacionista que era «estimado por gentes de Dios como un santo eminente, como un profesor elegido por sus bondades». Pero las desgracias lo atribularon. Su familia fue diezmada por la peste, él mismo estuvo afectado por enfermedades y alrededor de 1646 sufrió algu-

nos trastornos mentales. Fue bajo influencia de este trastorno cuando escandalizó por primera vez a sus correligionarios congregacionalistas al declarar que era Dios y también Cristo. Después de un tiempo se recuperó e hizo profesión de arrepentimiento. Desde entonces su aspecto corriente no dio más impresión de enajenación mental. Adoptó «una discreta y cauta manera de expresarse»; pareciéndole a Ellis completamente responsable de sus actos. Por otro lado, pronto abandonó a sus correligionarios y, pretendiendo haber tenido revelaciones y recibido el don de profecía, comenzó a asociarse con los *ranters*.

Franklin, que tenía ya cerca de cuarenta años de edad, repudió a su esposa para vivir con otras mujeres. Destacaba entre éstas una tal Mary Gadbury, de treinta años, que desde hacía tiempo había sido abandonada por su esposo y que se ganaba su manutención en Londres «vendiendo chucherías para damas». Tan pronto como conoció a Franklin, Mary Gadbury empezó a tener visiones y a escuchar voces. El sentido de sus revelaciones místicas era «que no habrá Rey, sino el Rey de Reyes, el Señor de los Señores ...Los santos juzgarán la tierra y el Señor hablará y dirá: esta es la Ciudad del Señor... Enviaré a mi hijo en la persona de un hombre, quien gobernará sobre todas las naciones, y ellos lo verán cara a cara, frente a frente». La mujer fue fácilmente convencida por Franklin de que él era el cristo prometido, dedicándose ella a esparcir la buena nueva entre sus vecinos. Bajo la influencia de Franklin sintió que tenía que seguir a Cristo en el camino de la pobreza voluntaria. En consecuencia, vendió todos sus bienes y dio su dinero para alimentar a los hambrientos y vestir al desnudo y siguió a Franklin —«abrazándolo... como a su Señor y Cristo».

Persuadida de que el Señor había destruido el antiguo cuerpo de Franklin y, por lo tanto, cortado los lazos que unían a Franklin con su esposa e hijos, Mary Gadbury comenzó a convivir con él —aunque ella insistía en que solamente «acompañaba» a «un hombre espiritual». Cuando un ministro le preguntó si no estaba avergonzada de estar cohabitando con Franklin, ella le respondió que «Adán y Eva en inocencia estaban desnudos y no se avergonzaban; el pecado introdujo la vergüenza en el mundo, pero que cuando se está en Cristo, ésta es eliminada». En estas aseveraciones es claramente reconocible la herejía del culto adamítico de la época medieval. No nos sorprendemos, pues, de que la mujer comenzara a calificarse de «Novia del Cordero», «Esposa de Cristo», «Madre de Cristo» y «Mujer Vestida con el Sol» y que pretendiese ser «igual a Dios mismo».

En 1649 la pareja recibió un encargo divino y éste era ir a Hampshire —convincente signo de su sinceridad, ya que ésta era la región del país donde Franklin era popular y estaba seguro de ser reconocido. En el siglo XVII la práctica de la pobreza voluntaria ya no era posible, lo cual exigía a Franklin ir de vez en cuando a Londres para ganar al-

gún dinero. Durante sus ausencias Mary Gadbury llevó a cabo una persistente propaganda a su favor. Su única autoridad eran las revelaciones que expresaba con frases bíblicas. Su éxito fue bastante notorio: «muchos, tanto en el campo como en la ciudad, fueron conmovidos o totalmente seducidos por sus engaños». Franklin mismo, además, poseía esa curiosa elocuencia que era característica de los herejes del Espíritu Libre, «siendo muy convincente en su discurso; podía fácilmente introducirse en la mente de las gentes sencillas... Muchas veces utilizaría el recurso de alegar que sus palabras eran las Escrituras, expresándose bastante en el estilo de ellas, pero abusando y desfigurando el sentido y alejándolas del verdadero significado por medio de sus fantasías alegóricas.» Ellis hace los mismos comentarios sobre las actividades de esta pareja que hicieran los clérigos de Amberes sobre el movimiento de Tanchelmo cinco siglos antes: en todos estos hechos se trataba del demonio que se presentaba con la apariencia de un ángel de luz.

Las expectativas milenarias estaban muy difundidas en esos momentos, y, nos dice Ellis, el dios y la diosa vivientes muy pronto encontraron seguidores. Una entusiasmada conversa fue la esposa de un ministro Woodward. Al poco tiempo, la pareja estaba instalada viviendo en la casa del ministro, no pasando mucho tiempo antes de que fuese ganado para la causa el propio ministro. «Y ahora, dice Ellis, comienza esta ponzoñosa infección a esparcirse, habiendo ganado ya a muchos y éstos a su vez se hacen activos predicadores, divulgadores y propagandistas en otros lugares ...persuaden a los demás de convertirse y los embaucan diciendo que... este Franklin es el Hijo de Dios, el Cristo, el Mesías.» A los discípulos se les dio papel muy especial: uno era san Juan Bautista, «enviado para anunciar que Cristo había descendido a la tierra», otro de ellos era un ángel destructor enviado «para maldecir la tierra», y otro que era un ángel sanador, enviado para curar a aquellos que hubiesen sido maldecidos por su colega. Detrás de estas trampas y engañifas «bíblicas», emerge muy nítidamente la religión del Espíritu Libre. Descubrimos, por ejemplo, a Mary Gadbury que exigía ropa blanca a la señora Woodward diciéndole que Dios le había exigido que debía hacerse una túnica blanca «porque la había hecho pura». Encontramos también a un soldado que aunque espera que estos pretendidos seres sobrenaturales obren milagros, profesa un panteísmo absoluto. El «ángel destructor», por su lado, negaba que existiese ningún antagonismo entre Dios y el Diablo, afirmando que todas las cosas «nos vienen por naturaleza», y decía ser él mismo «el Dios de la Luz y Dios mismo».

Franklin y sus prosélitos principales fueron arrestados y sometidos a juicio en Winchester en el mes de enero de 1650. Al principio mostraron mucha seguridad, negándose a abjurar de nada. Cuando se les in-

terrogó por sus nombres y domicilios, respondieron que «según la carne» no los tenían, porque eran completamente espirituales. Respecto a sus edades respondieron que era «como si hubiesen nacido» al haberse encontrado por primera vez con Franklin. Franklin sostuvo, y estuvieron de acuerdo con él sus discípulos, que él era Cristo. Pero ante la perspectiva de ser confinado en Bridewell, el valor de Franklin vaciló. Se retractó y sus discípulos, enfurecidos, lo abandonaron inmediatamente. En el mes de marzo los discípulos comparecieron ante el Alto Tribunal del Circuito Oeste. Todos los hombres fueron sentenciados a prisión hasta que dieran pruebas de buena conducta; y todos fueron inmediatamente liberados bajo fianza, excepto Franklin que no dio señales de enmendarse. Mary Gadbury fue remitida a Bridewell para recibir azotes por unas cuantas semanas.

j) Las actitudes anarco-comunistas que tan a menudo fueron relacionadas con los adherentes al Espíritu Libre persistieron entre los *ranters*. En *A Testimony against the People call'd Ranters and their Pleads*, 1659 (8 págs.), Richard Hickock hace expresarse a los *ranters* de esta manera: «Uniendo las herencias entre nosotros, tengamos una sola bolsa.» Aún más, en diciembre de 1650, cuando muchos *ranters* abandonaban el movimiento, se reunió un «Parlamento de *ranters*» en Londres cerca de Souhthampton House y ocho *ranters* disidentes (que facilitan sus nombres) proporcionan en *The Ranters Declaration... published by M. Stubs, a late fellow-Ranter*, 1650 (6 págs.), un informe sobre los procedimientos que arroja bastante luz tanto sobre la composición social como sobre la doctrina social del movimiento:

...formuláronse muchas interpelaciones en nombre de los pobres de su fraternidad, quienes deseaban saber cómo habrían de mantenerse por más que pereciesen muchos de los poderosos. Respondióseles que tomasen dinero prestado y no lo devolviesen; que no sólo debían hacer uso de la esposa de un hombre, sino también de su hacienda, bienes y castillos, pues todas las cosas eran comunes. Pero, ¡ay!, este *Instrumento* no parecía ser eficaz; pues muchos de los más pobres no concibiendo que esta estratagema fuera realizable, rompieron en grandes lamentos, maldiciendo a todos los que así les habían engañado y mostrando un gran encono hacia ellos. De modo que de los 300 presentes, menos de 150 retornaron a la faz de *Satán;* el resto, habiendo experimentado en sí un gran cambio, por la divina misericordia de Dios... se convirtieron... y viven hoy en paz en sus respectivos lugares y domicilios...

Existen otros indicios de que la gente que se hacía *ranter* abandonaba sus normales ocupaciones de trabajo y vivía de la caridad; y *The Ranters Religion* destaca: «Que la ociosidad es la madre de todas las equivocaciones nunca quedó mejor demostrado que en el caso de los... *ranters*, pueblo de zánganos. El curso íntegro de sus vidas no es sino una escena ininterrumpida de necedad...».

k) Los *ranters* dieron tema para una comedia satírica escrita por «S. S. Gent» (i. e. Samuel Sheppard): *The Jovial Crew, or, the Devill turn'd Ranter: Being a Character of the roaring Ranters of these Times,* 1651. La mayoría de sus rasgos característicos son caricaturizados en esta producción. Su «comunismo» por ejemplo, los incita a anunciar:

> ...nuestras mujeres son todas comunes.
> Hasta emborracharnos bebemos juntos,
> compartimos juramentos.
> Si un fulano alquila su capa
> los demás romperemos las nuestras.

Los miembros de «la cuadrilla jovial» [*the jovial crew*] provienen de distintas clases; incluyen un erudito (algunas veces un episcopaliano), un pintor, un boticario, un sastre, un soldado y un caballero. Estos hombres van a la taberna a beber «dulce vino y a fumar fuerte tabaco, hasta que nos volvamos inmortales». Dos damas, esposas de respetables ciudadanos, se han unido a la partida, y estaba justamente iniciándose una orgía cuando todos fueron arrestados y llevados a Bridewell para ser azotados.

En una escena los *ranters* bailan y cantan a coro:

> Venid sin demora, el mirto no nos falta
> Danzad y cantad haciendo una rueda
> Que somos los ranters joviales.
>
> Que los temerosos rechacen el tazón
> Y tiemblen por un trago:
> Que el lunático tema al *opresor,*
> Y cojee ante el cojo.
>
> Venid sin demora, el mirto no nos falta
> Danzad y cantad haciendo una rueda
> Que somos todos los *ranters* joviales.
>
> No hay infierno que temamos cuando estemos muertos
> Ni Gorgona hay, ni Furias:
> Y mientras estemos vivos beberemos y...
> Pese a juez, pese a condena.
>
> Vamos, jóvenes, divertíos
> Y hartaros de placer también,
> Una por otra lejos haremos,
> Y nos cuidaremos.
>
> Echaos todos, como a soñar
> Y una visión placentera tener.
> Y de pie de nuevo sobre piernas desnudas,
> ¿Quién esa dulce incisión temería?

2. *Extractos de los textos de los* ranters

Se sabe de cuatro *ranters* que escribieron libros, y pese a los extremados esfuerzos de las autoridades, han sobrevivido algunos ejemplares de dichas obras, que, por decirlo así, colman la brecha dejada por la destrucción de la literatura medieval del Espíritu Libre.

a) Jacob Bauthumley, o Bottomley, escribió *The Light and Dark sides of God, or the Plain and Brief Discourse of the Light Side (God, Heaven and Earth), The Dark side (Devill, sin, and Hell). As also of the Resurrection and Scripture...*, 1650 (84 págs.). Bauthumley estaba en el ejército en esa época, siéndole quemada la lengua como castigo por haber escrito esta obra. En 1654-5, apareció en reuniones conjuntas de cuáqueros y *ranters* en Leicestershire. Bauthumley representa la versión más refinada y académica del ranterismo. Aunque sus escritos se prestaban fácilmente a interpretaciones justificadoras del anarquismo moral, cabe aceptar su afirmación de que no escribía «para defender la indecencia o la maldad». Podemos imaginar que las enseñanzas de Amaury de Bène guardaban la misma relación con las de los amaurianos que las de Bauthumley con las de *ranters* como Laurence Clarkson y Abiezer Coppe. Los siguientes pasajes, breves por comparación con la obra en su conjunto, son no obstante muy representativos:

Concerniente a Dios

Oh, Dios, ¿qué puedo decir que sois? Tú no puede ser nombrado. ¿Qué puedo decir de ti, cuando al hablar de ti no expreso nada sino contradicciones? Porque si digo que te veo no es nada más que el aspecto de cómo a ti mismo te ves; porque no hay en mí nada capaz de verte, sino Tú mismo: si digo que te conozco, no es otra cosa que el conocimiento de ti mismo, porque eres tú más bien quién me conoce: si digo que te amo, no es nada de eso, porque nada hay en mí que pueda amarte sino Tú mismo; y, por lo tanto, no haces más que amarte a ti mismo: mi búsqueda de ti no es sino tu búsqueda de ti mismo: mi delicia en disfrutar de ti no es nada más sino tu goce de ti mismo, goce que es completamente indescriptible.

...siendo Tú la vida y sustancia de todas las criaturas vivientes, ellas hablan y se mueven, viven en ti; y todo lo que es toda criatura, es como es en ti... ¿A dónde puedo ir, Señor, lejos de tu presencia? Porque son tu presencia y existencia la sustancia y la existencia de todas las criaturas y las cosas; y llenan el cielo y la tierra y todos los otros lugares...

Veo que Dios habita en todas sus criaturas, el hombre y la bestia, los peces y las aves, y en toda cosa que verdea desde el alto ciprés hasta en la hiedra sobre los muros; y que Dios es la vida y ser de todos ellos, y que Dios realmente mora en ellos, si se quiere, de un modo personal; si Él admitiera expresión tan baja en todos ellos, y tuviese su existencia en cualquier lugar fuera de las criaturas...

Vieron los hombres que estaba Dios en ellos, y definiendo sus pensamientos y obrando sus obras y que estaba con ellos en toda condición: ¿qué espíritu

carnal llegaría a aquello de manera externa, qué espiritualidad hay en él y qué posee realmente? Y qué sabiduría divina observa lo mejor, y aquellas cosas no pueden ser de otra manera con él... (Anteriormente yo) pensaba que mis pecados u obras pías eran la causa de que (Dios) alterara su propósito de mal o de bien hacia mí.

Pero ahora no puedo mirar a ninguna acción o condición sin pensar que en ella aparece la dulce intervención de la voluntad suprema y que en nada falta y nada la puede trascender, y que ningún hombre puede obrar o ser cualquier cosa sino es en dulce acuerdo con ella; siendo ella como es el seno en que todas las cosas son concebidas y en que todas las cosas son formadas y ven la luz.

...*Como todas las cosas se desprendieron de Dios, así todas han de devolverle su Ser, su vida y su felicidad...*, aunque las vestiduras externas se disuelvan y se reduzcan a la nada, el hombre interior sigue vivo; aunque muera, el alma o sustancia divina vive por toda la eternidad. Sé con certeza, además, que nada participa de la naturaleza divina o es de Dios, sino que es Dios. La razón es que no hay distinciones en Dios, porque es una esencia indivisa.

...No entiendo que [en Dios] existan grados de más o de menos, o que ame a unos hombres más que a otros, o que odie a unos más que a otros... No concibo que pueda haber amor u odio en Dios, o cualesquiera pasiones: lo que admite grados no es perfecto.

...Y Dios ama al Ser de todas las Criaturas; sí, todos los hombres son iguales para Él, y todos han recibido vívidas impresiones de la naturaleza divina, aunque no se manifiesten con gloria y pureza idénticas en todos: unos viven en el lado luminoso de Dios; otros en el lado oscuro. Pero con respecto a Dios, luz y sombra son una y la misma cosa en Él; pues nada hay contrario a Dios, sino sólo a nuestra aprehensión...

Bauthumley rechaza la Trinidad y concluye esta sección:

No concibo que Dios se manifieste de un modo único en la carne de Cristo o de un hombre llamado Cristo; mora de un modo real y sustancial en la carne de otros hombres y criaturas, tanto como en Cristo, el hombre.

Concerniente al Cielo

...así pues, los hombres están en el cielo tanto como el cielo en los hombres, cuando Dios se aparece en su pura y gloriosa manifestación de sí mismo, en Amor y Gracia, en Paz y descanso en el Espíritu...

...Descubro que donde mora Dios, y se ha hecho presente, y ha acogido a los hombres y los ha envuelto en el Espíritu, existen un Cielo nuevo y una Tierra nueva, y por todo cielo no anhelo sino que cesen mis terrenales y oscuras aprehensiones de Dios y no vivir otra vida que la que Cristo, espiritualmente, vive en mí.

Concerniente al pecado

...Por más que los hombres obren en la oscuridad, Dios está ahí dispensando su gloria, y así ocurre necesariamente con el pecado; pues el pecado, en rigor, no es sino el lado oscuro de Dios, que a su vez no es sino la ausencia de luz.

Hemos de considerar además que Dios no extrae de sí Ley o Regla alguna que trascienda su propia gloria..., también el pecado está de acuerdo con la

gloria de Dios, tanto como lo que llamamos gracia y bondad; *por más que abunde el pecado, más aún abunda la gracia*...

Y aunque algunos digan: entonces los hombres pueden vivir como les plazca, porque Dios no cambia, y todo tiende a su gloria, ya pequemos u obremos el bien.

Replícoles con las palabras del Apóstol: No porque abunde la gracia ha de pecar el hombre; mas si lo hace, también su pecado glorifica a Dios, tanto como sus buenas obras. Y así la ira del hombre, al igual que su amor o misericordia, alaba al Señor; ira y amor por igual lo glorifican. Y aunque parezca que defendemos que Dios es Autor del pecado y quiere el pecado, para mí es claro que nada tiene Ser sino Dios, y siendo el pecado una nulidad, Dios no puede ser su Autor, ni éste entrar en sus designios...

Veo, además, que la razón por la que llamamos a unos hombres malvados y a otros piadosos, no radica en los propios hombres, sino en el Ser divino que se manifiesta con mayor gloria en unos que en otros: decimos, así, el uno es Santo y piadoso, el otro, malvado y profano; mas tanto el uno como el otro obran a impulso del supremo poder. Y si hubiere diferencia alguna, no está en la propia criatura, en lo que es o en lo que hace; pues el mismo Ser divino mora en unos y en otros, pero no se manifiesta en todos por igual...

La voluntad [de Dios] es su poder, y su poder es su voluntad; y por el mismo acto en que quiere las cosas las obra: nuestra debilidad radica en no captarlo; pues siendo Dios uno y entero, no admitiendo distinciones o divisiones en sí, tampoco admite variaciones, porque todas las cosas son como las obra y hace la voluntad suprema. Y me doy cuenta, de acuerdo con el Consejo de su voluntad, que los que crucificaron a Cristo no hicieron algo distinto que los que le abrazaron.

Esto escribo, no para defender los actos indecentes o las maldades de cualquier hombre...

Concerniente al Infierno

...Sufría continuamente el tormento del Infierno, me veía sacudido de un lado para otro, condenado por mí mismo... Hasta que se me apareció Dios espiritualmente y me mostró que Él era toda la gloria y felicidad y que la carne nada valía... Dios... me dio la libertad gloriosa de los hijos de Dios, liberándome de lo que me ataba al pecado, a la ley y a la conciencia acusadora, que no es sino el Infierno...

[El alma] procede directamente de Dios y no es de otro sino de Dios, y aún más, en nada faltaría si dijera que es Dios; porque lo que es de Dios también es Dios, siendo como es indivisible.

...como puede ser el alma, como dicen los hombres, impura y pecaminosa, eso es algo que se escapa; pues no concibo cómo puede mancillar la carne a un espíritu...

La verdad es que nada vive eternamente salvo Dios: todas las cosas que están por debajo de Él perecen y se reducen a la nada; y como todas las cosas, antes de manifestarse en el mundo de las criaturas, tuvieron su Ser y subsistencia en Dios, al final todo lo que es Dios o es de Dios en el mundo de las criaturas retorna a él. Y así como Dios ha existido en sí y todas las cosas en Él desde toda la eternidad, vivirá en sí por toda la eternidad y triunfará gloriosamente sobre el Pecado, el Infierno y la muerte; y todas las Criaturas devolve-

rán su Poder y Gloria a Dios, de donde vinieron en un principio, y entonces Dios lo será todo.

b) Entre los *ranters* que George Fox encontró en la prisión de Coventry en 1649 estaba Joseph Salmon, quien «no mucho después de esto... escribió un documento, o libro de retractación; siendo puesto en libertad». Desde 1650 Salmon fue ministro durante algunos años en Kent, predicando frecuentemente en la catedral de Rochester. En varias etapas de su trabajo escribió cierto número de obras. Una de ellas fue, al parecer, un texto *ranter* llamado *Divinity anatomized,* que se cree perdido. Los siguientes textos que reflejan un notable talento poético están extraídos de una retractación llamada *Heights in Depbts and Depths in Heights, or Truth no less secretely than sweetly sparkling out of its Glory from under a Cloud of Obloquie... Together with a sincere abdication of certain Tenents, either formerly vented by him, or now charged upon him,* 1651 (54 págs.).

...No hace mucho que acaeció que aquella eminente apariencia de luz, que amaneciera en su gloria sobre mi Espíritu, y desde entonces concediera un dulce y poderoso reflejo sobre el Mundo, se mostrara bajo tenebrosa y enigmática nube de oscuridad, y se retirara por una temporada tras los oscuros doseles de la Tierra y la Carne; en cuyo estado el Hemisferio de mi espíritu estaba tan recubierto de oscuridad que yo no sabía adónde caminaba o lo que hacía.

Luego fui llevado por caminos desconocidos, me transformé de Rey en Bestia, me alimenté de cortezas por una temporada. Después avancé furiosamente, con fervor ardiente, hacia un fin inalcanzable: y siendo mi modo de caminar juzgado contrario a la paz y el orden de la Commonwealth por los que estaban en el poder, fui apresado como un delincuente...

Sufrí prisión casi medio año bajo la acusación de blasfemo; lo que por mi necesidad de aire libre, y muchas otras conveniencias, se me hizo muy detestable y tedioso para mi ser material...

Salmon nos relata cómo se retractó y arrepintió y fue libertado:

Ahora me obligan a hablar, porque estoy casi hastiado de hablar, y a informar al mundo de que el silencio se ha adueñado de mi espíritu. Los golpes de trueno del Todopoderoso han pronunciado claramente sus voces sobre mí, los cielos y la tierra han temblado ante sus terroríficos ruidos: y habiendo callado la Alarma, ahora hay silencio en los cielos; pero no sé por cuánto tiempo.

Descanso tranquilo en el Señor cuando veo al mundo entero consumirse en el fuego de la envidia recíproca. Oigo mucho ruido a mi alrededor, pero sólo sirve para ensordecerme en la pacífica calma del descanso divino. El mundo está muy atemorizado, y toda forma está en armas para proclamar guerras abiertas contra sí misma: el poder Todopoderoso está arrojando cosa contra cosa y confundiendo a aquellos a quienes antes enfrentó con la gloria de su presencia: El reposó y los arrojó y quién hablará diciendo: *¿Qué es lo que haces?* Ven entonces, oh alma mía, entra tú en mi aposento, cierra las puertas tras de ti, es-

cóndete en silencio por otra temporada hasta que la indignación haya sido arrasada.

...Parecemos vivir en el Estado de la variedad, en el que en verdad no estamos viviendo, sino solamente en apariencia: en Unidad es nuestra Vida: somos en Uno, y si nos dividimos no somos más.

Mientras vagamos en la variedad, caminamos como otros tantos Espíritus o Sombras en ella, que es en sí la Umbría de la Unidad.

Ascender desde la variedad a la uniformidad es concentrar nuestros espíritus disgregados en su centro original y encontrarnos a nosotros mismos donde estamos, antes de que fuésemos...

Ob. ¿Cómo puede un hombre lograr entonces esta unidad y comunión con la gloria inaccesible?

Sol. Viendo que no hay modo posible de que nuestras más elevadas aspiraciones se interesen por ello.

Debemos esperar pacientemente el descenso temporal sobre nosotros; cuya naturaleza es consumirnos a nosotros en sí mismo, fundiéndonos en su misma naturaleza y semejanza.

Y en verdad, hasta que esto venga y se manifieste, los hombres en vez de adquirir satisfacción, lo que hacen es multiplicar únicamente su tristeza, aumentar las angustias de su espíritu...

Salmon nos da un recuento de sus aventuras espirituales:

Actualmente me encamino al cielo, con todos los poderes y facultades de mi alma completamente comprometidos en ello... Ahora abandono mi propia familia y la casa de mis padres...

Se hizo presbiteriano, independiente, baptista y, al final, místico:

Me parezco a mí mismo como uno que hubiese sido confundido en los abismos de la eternidad, inidentificado en la existencia de las existencias...

Se hizo entonces *ranter:*

«Habiendo sido privado de la presencia del Señor, fui violentamente llevado por muchas sendas oscuras donde muy pronto trastabillé y caí en los lazos del más crudo terror y profanación, guiado e incitado (por qué poder júzguelo el cauto) en un principio de furibundo fervor a destrozar y desgarrar las mismas apariencias de Dios que antes había atesorado en mi corazón.

Deleitándome nada más que en lo que me hacía más vil y horrible a la vista de todos los hombres, y no complaciéndome sino en mi propia vergüenza...

Estaba, en verdad, enfermo de ira enfermiza, se me dio un bebedizo de ira...

—Bien —debo beber— pero fijaos en el acertijo.

Me fue dado que bebiera y bebí, que trastabillara y trastabillé, que cayese, y caí, y con mi caída fui feliz.

Es extraño pensar cómo la escondida y secreta presencia de Dios en mí se regocijó silenciosamente cuando la carne así se manifestaba:

Fui absorbido en el seno divino, mientras que la carne estaba confundida en el vaporoso oleaje de su propia vanidad:...

...Y yo sé que esto es un acertijo para muchos, que nadie sino el verdadero Nazareno puede descifrarlo; y hasta que a él le plazca hacerlo, me place a mí que se queda en la oscuridad.

Pero, para concluir:

Fui así forzado en las extrañas sendas oscuras, llevado en los altibajos de una tempestad de ira, y estrellado contra las rocas de terrible asombro; todas las olas y la agitación del Todopoderoso me arrasaron.

Estoy ahora descansando en las silenciosas profundidades de la eternidad, hundido en los abismos del silencio (y habiendo sorteado este peligroso golfo), he arribado a salvo al seno del amor, la tierra del reposo.

Escucho algunas voces sobre el mundo, que ahora he abandonado; veo que sus días están colmados de mareas del mismo clamor, lucha y discordia que abundaban en él cuando yo lo abandoné; simplemente escucho, eso es todo...

Mi gran deseo (y en el cual yo más disfruto) es ver y callar.

He recorrido el mundo de la variedad, y ahora estoy centrado en la eternidad; ese es el origen del cual fui sacado, y al que están reducidos ahora mis deseos...

Todo conlleva un constante y ansioso movimiento hacia el centro; y cuando una vez más estamos preocupados con la prolijidad de la variedad, nos resolvemos al silencio, donde somos como si nunca hubiésemos sido...

Dios es una sencilla, única e indivisible gloria: nada vive en Él o mana de Él, sino lo que es su ser puro e individual.

La Unidad es el Padre, el Autor y engendrador de todas las cosas; o (si lo deseáis) la Madre de Madres en cuyo vientre intrínseco yace oculta la variedad, hasta que los tiempos la hagan nacer en su orden...

c) Laurence Clarkson o Claxton (1615-67) era natural de Preston. Educado en la Iglesia de Inglaterra, demostró en su juventud inclinaciones puritanas, considerando los bailes en sábado como algo particularmente nefando. Se volvió presbiteriano y luego independiente. Como antinomista (en el sentido teológico que la palabra poseía entonces) se hizo «párroco» en Norfolk. Más tarde llevó una vida errante. En el año 1644 se transformó en anabaptista, siendo enviado el año siguiente a prisión por practicar el bautismo por inmersión. Hasta finales de 1648 siguió otra de las principales tendencias de la época, la de los buscadores. Durante este período se hizo predicador errante en Kent y pastor de otras dos parroquias, en Hertfordshire y Lincolnshire. También comenzó a escribir tratados religiosos. Sobre este período nos dice: «Hubo pocos clérigos capaces de alcanzarme en la Doctrina de la Oración y no obstante, no siendo un hombre de universidad, muchas veces me hallé sin empleo.» Tuvo, por ello, problemas económicos. Se hizo predicador de un regimiento de soldados, tratando luego de encontrar una parroquia en Londres. Finalmente, a principios de 1649, se hizo *ranter.* Muy pronto fue conocido como dirigente de un grupo especialmente licencioso llamado «Mi misma Carne» [*My One Flesh*].

El comité nombrado por el Parlamento para investigar el ranterismo dio mucha importancia al «impío y blasfemo libro» de Clarkson *A Single Eye*. El 27 de septiembre de 1650 fue sentenciado a un mes de prisión, que sería seguida del destierro. El libro fue quemado en Westminster por el verdugo público. Todos los ejemplares fueron requisados para su incineración, escapando muy pocos a este destino. La sentencia de destierro no fue cumplida nunca. A su salida de prisión Clarkson reanudó su vida errante, pero ahora como astrólogo. El año 1658 se unió a una secta de ascetas radicales, los muggletonianos, e inmediatamente escribió varios textos a su favor. Murió en la cárcel de Ludgate, donde se hallaba recluido por causa de unas deudas impagadas. Su último libro fue una autobiografía, arroja mucha luz sobre el estilo de vida de los *ranters: The Lost Sheep found: or, the Prodigal return to his Fathers house, after many a sad and weary Journey through many Religious Countryes... Written by Laur. Claxton, the onely true converted Messenger of Christ Jesus, Creator of Heaven and Earth,* 1660 (64 págs.). Los siguientes fragmentos de su libro describen el ingreso de Claxton en la comunidad de los *ranters* y algunas de sus consecuencias:

...Me alojé en una casa particular, de un antiguo amigo mío, y me preguntó si no había oído de una gente que se hacía llamar «Mi misma carne». Le dije que no, pregunté cuál era su opinión y cómo debía hablar con ellos. Luego ella (sic) me dirigió a casa de *Giles Calvert*, ...y es así que habiendo ido a *Calvert*, indagué por dichas personas, y él tenía temor de que yo les fuese a traicionar, pero luego de intercambiar unas palabras quedó muy impresionado y satisfecho de que fuese amigo de ellos, de modo que me escribió una nota para el señor *Brush*, la finalidad de la cual era decirle que el portador era un hombre de grandes luces, uno de los más grandes hombres de quien había oído hablar, siendo su deber saber que en vez de recibirlo a él estará recibiendo un *ángel*, así que donde el señor *Brush* me fui, y le presenté esta nota que él leyó, haciéndome pasar; me dijo que si hubiera venido un poco más temprano hubiese visto al señor *Copp*, quien entonces había aparecido en la forma más terrorífica: así que estando allí *Mary Lake*, tuvimos alguna charla, pero nada de lo que quería yo hablar, sin embargo, me dijeron que si regresaba el próximo domingo yo iría donde el señor *Melis* en Trinity Lake en donde se reunirían algunos amigos aquel día. Ahora bien, pensad que en esa oportunidad mi pensamiento era que no había hombre que fuese libre del pecado, hasta que hubiese efectuado lo que él llamaba pecado, como si no fuese pecado, pensamiento que me había estado atormentando íntimamente desde hacía algún tiempo, aunque no me atrevía a revelárselo a ninguno, porque pensé que nadie era capaz de recibirlo, y ardía en deseos de hacerlo, aunque no pudiera saber si ello me iba a satisfacer; así que... me interné en el *Desierto*, y según el día fijado encontré a *Brush, Rawlinson, Goldsmith* y *Mary Lake* y otros cuatro más: en esta oportunidad *Mary Lake* era la oradora principal, y cosas había en su discurso sumamente aceptables, pero no tan elevadas como las que yo había

experimentado, y lo que yo sabía lo declaré con audacia, siendo así que *Mary Lake,* que era ciega, preguntó quién había hablado. *Brush* dijo que era el hombre que *Giles Calvert* les había enviado, por lo cual con muchas más palabras yo afirmé que no había pecado, sino solamente cuando el hombre lo creía así, y por lo tanto nadie puede estar libre de pecado, hasta que no lo cometa en pureza como si no fuese pecado, porque yo encontraba puro para mí lo que para un entendimiento oscurecido era impuro, pues para las cosas puras todos los actos eran puros; así que haciendo las Escrituras como escritas en cera, repetí las palabras de *Pablo, ésto sé, y soy persuadido por el Señor Jesús, de que no existe nada impuro, sino como lo estime el hombre,* explicando que quería decir todos los actos, tanto como la carne y las bebidas, y que se podía uno acostar con todas las mujeres como si fuesen una sola mujer y no juzgarlo pecado, y que no se puede hacer otra cosa sino pecar: pero en las Escrituras yo encuentro que se habla de una perfección de modo que comprendí que no se podía lograr la perfección sino de esta manera, ante lo cual el señor *Rawlinson* se quedó muy impresionado y *Sarah Kullin* estando presente, me invitó a hacer la prueba de lo que decía, así que como lo acepté ella me invitó a lo del señor *Wats* en *Rood-lane,* donde estaban uno o dos más como ella, y como yo lo acepté se acostaron conmigo esa noche: el domingo siguiente se habló mucho del extraño hombre de conocimiento que había ido a hablar a casa del señor *Brush;* y ese día hubo gran cantidad de hombres y mujeres, tanto jóvenes como viejos, y de día en día aumentaba su número, de modo que ahora podía escoger por lo que suspiraba antes, de tal modo que llegó a oídos de los oficiales; pero habiendo obtenido mi paga, yo los abandoné, alojándome en *Root-lane,* donde tuve muchos clientes, aunque no me era posible satisfacer todos sus deseos, pero nadie sabía de nuestros actos sino nosotros mismos; sin embargo, yo era cuidadoso con quien debía serlo. Este pecaminoso principio aumentó tanto, que el Lord Alcalde vino a prenderme a medianoche con sus oficiales, pero tenía yo conocimiento, y eso fue evitado. ...Me sentí inducido a escribir al mundo sobre lo que era mi Principio, así que saqué a la luz pública un libro llamado *A Single Eye,* de modo que mujeres y hombres venían de muchos lugares a ver mi rostro, y escuchar sobre mi conocimiento en estas cosas, no descansando hasta ser liberados, como lo llamábamos. Ahora, siendo como ellos decían, Capitán de los *Ranters* tuve a las mujeres principales que venían a mi alojamiento en busca de conocimiento, siendo entonces conocido este lugar como el Cuartel General. Ahora, en la cúspide de esta práctica, tenía aún cuidado de reunir dinero para mi esposa, siendo solamente mi cuerpo el que se entregaba a las otras mujeres: así nuestra Compañía aumentaba, pero al final se trocó en un comercio tan vulgar, que toda la hez y frivolidad se hizo evidente en toda su maldad, y empezó a haber un rechazo público, de modo que destruí mi Cuartel, y me fui al campo con mi esposa, donde tenía también muchos discípulos... El Alcalde *Rainsborough* y el doctor *Barker*... el señor *Walis* de *Elford,* teniendo no poco placer y deleite en alabar a un Dios que era una nada infinita; qué infinitas y grandes cosas había hecho el Señor al librarnos de ataduras, llevarnos a la libertad perfecta de hijos de Dios; y sin embargo, la noción misma de mi corazón era hacia todo tipo de robo, engaño, error, o injuria que pudiese ser ejecutado privadamente, aunque en palabras profesaba lo contrario, sin considerar que violaba la Ley en todos sus aspectos (exceptuando el asesinato) y las bases de estos juicios míos era que Dios había

hecho todas las cosas buenas, así que nada malo había sino el juicio del hombre; y colegía que no había tal cosa como el robo, engaño o mentira, sino cuando el hombre lo crea así: porque si las criaturas habían llevado el mundo a la propiedad, al *Mío* y *Tuyo*, no había título semejante a robo, engaño o mentira; para prevención de los cuales *Everard* y *Gerrard Winstanley* se afanaban en los Comunes, así que todos tendrían que vivir por sí mismos, y no hubiese entonces necesidad de fraude, sino unión de todos entre todos... Estos concebí, y no sabiendo lo que había sido antes de nacer, tampoco sabría lo que sería después de que cesase mi existencia para siempre jamás; pero así como un arroyo que va al océano era algo independiente en sí mismo como arroyo, cuando retorna al mar es tragado y convertido en océano; así el espíritu del hombre mientras está en su cuerpo era distinto de Dios, pero cuando el hombre muere regresa a Dios, y se hace uno con El, así es Dios mismo; pese a todo ello, a veces sentía en mi alma una tierna luz, temiendo que las cosas no fueran así, sino todo lo contrario; pero entonces una copa de vino borraba mis dudas...

Clarkson describe a continuación cómo fue, finalmente, arrestado en una taberna de Bishopsgate y encarcelado en Whitehall. En teoría hubiera debido sufragar de su propio bolsillo los gastos de la guardia militar que lo vigilaba, pero el ranterismo tenía simpatizantes en el ejército: «Siendo algunos partidarios de mis principios, me vigilaban gratuitamente y uno de sus capitanes, incluso, me proporcionaba dinero.» Al ser interrogado por un comité parlamentario, se mostró ambiguo y mintió —como el mismo nos confiesa—, lo que coincide plenamente con la descripción de las artimañas de que se valían los *ranters* que nos brinda Tickell en *The Bottomless Pit.*

d) El título completo del tratado *ranter* de Clarkson es: *A Single Eye All Light, no Darkness; or Light and Darkness One... This Revealed in L. C. one of the UNIVERSALITY. Imprinted at London, in the year that the POWERS of Heaven and Earth Was, Is, and Shall be Shaken, yea Damned, till they be no more for EVER,* impreso por Giles Calvert, 1650 (16 págs.). Esta obra deja establecido más allá de toda duda que algunos *ranters* predicaron realmente el amoralismo total que los eclesiásticos medievales atribuyeron a la Fraternidad del Espíritu Libre:

¡Mirad! El Rey glorioso ya llegó
Para sentenciar a Dios y al Diablo,
Pues ambos siervos Míos son
Yo, que vivo y gobierno en perfecta Majestad:...
No te avergüences, no busques en el firmamento
A Dios o al Cielo; aquí yace tu Tesoro
Hasta sobre estas formas, la *Voluntad Eterna* ha de reinar,
Por ella son las cosas todas solamente una:
Pues es la fuente de la cual todas,
Buenas y malas, brotan.

Habiendo experimentado que su Majestad, Ser y Operación de todas las cosas, se aparece en y para la Criatura bajo una forma o aspecto doble, me-

diante el cual se hace real para la criatura, pero que no es sino una sombra de este ser infinito...

Y por tanto, su Majestad no es cumplida y obedecida, sino antes bien opuesta y despreciada por Iglesias, Santos y Demonios: Así es raro encontrar una Criatura que haya despertado de su profundo sueño, que se haya sacudido sus vestiduras y pueda decir desde la clara Apariencia de Dios que el velo ha sido rasgado y cree en la Verdad tal como es en su Majestad...

...si se admitiese la Razón, y se interpretase a su luz las Escrituras, observarían que los actos que llaman Honestidad son Adulterio y que el llamado Adulterio es tan honesto como la anterior, pues para Dios no son sino uno y este acto único, tan santo, justo y bueno como Dios. Esto me ha confirmado la Razón y declarado las Escrituras: *Que para los puros todas las cosas son puras.* Por ello nada me resulta impuro, no más desde luego de lo que es de por sí, y por ende, haga lo que haga, es la Majestad que en mí mora la que lo obra. Poco me importa, pues, cómo soy juzgado; tampoco me juzgo a mí mismo. En conclusión, las censuras de Escrituras, Iglesias, Santos y Demonios no tienen más valor que el cortarle el gaznate a un perro.

Adiós.

Isaías, 42, 16: Trocaré ante ellos la oscuridad en luz

...llegada es la hora en que Dios los despojará de sus Idolos, en que ilumine sus oscuros entendimientos, como en mi Texto: *Dios trocará ante ellos la oscuridad en luz.*

...se acerca el tiempo en que las palabras del verso se aparecerán en las obras del Espíritu, *trocaré ante ellos la oscuridad en luz.*

Habiendo arribado al deseado cielo, toda la dificultad estriba en cómo descargar la nave portadora de tan secretas perlas, cómo venderlas, cómo explicar esta Materia con arreglo a vuestra capacidad, cómo daros el espíritu divino con las palabras en que Dios se os aparece.

...leeréis que Luz y Oscuridad iguales son para Dios. Así pues, la oscuridad que aprehenden las Criaturas no es sino una oscuridad imaginada; pues dice el Texto: *Dios es luz, no hay en Él oscuridad.* Veis, pues, que todo lo que se llama oscuridad en las Escrituras, en Dios no lo es.

Clarkson responde a aquellos que atribuyen actos que fueron pecaminosos, como la Crucifixión, al Diablo, o también «a las malvadas invenciones» de los hombres:

Rodeado por el Regimiento negro, cuyo capitán es el Diablo y la legión entera de las imaginaciones de toda la Creación, no tengo otro modo de escapar de este campamento y de este golfo sin fondo que a través del Baluarte y la Ciudadela que contra mí han fortificado.

Así, armado de su Majestad, no dudo que Dios, que mora en mí, aplastará estas defensas e imaginaciones, sí, todas las cosas que se exaltan contra el Poder del altísimo...

...Debo deciros... que todos los Poderes son de Dios; por ello, todos los actos, cualesquiera sea su naturaleza, son productos de este Poder, sí, de este Poder de Dios: y así todos los actos que brotan de este Poder son tan Puros como el Poder mismo y éste tan Puro como Dios.

De ahí que no pueda haber acto, sin excepción, que sea impuro en Dios o pecaminoso ante Dios.

Dije y repito: aquellos actos o cualesquiera actos que estimáis o imagináis pecaminosos no lo son en Dios ni para Dios; como dije, todos los actos que son proceden de Dios y son tan puros como Él.

...la concepción del pecado sólo es propia de la imaginación; por tanto, mientras el acto era en Dios o producto directo de Dios, era tan santo como Dios: pero cuando ya hay en ti una apariencia o aprehensión de que el acto es bueno o malo, es que ya has comido, con *Adãn,* del Arbol prohibido, del Arbol de la sabiduría del bien y del mal, ya has probado esa fruta que es ajena a Dios; pues dice el Texto: *De la boca del Altísimo no procede ni mal ni bien.* Es decir, procede el bien pero no el mal, pues Dios es bueno y lo bueno es Dios. Hizo, por tanto, todas las cosas buenas: sí, todo lo que imagináis malo, Él lo hizo bueno; así, al aprehender en Dios algo que no está en Él, al hacerle Autor de algo que no hay en Él —el Pecado—, sus criaturas cometen la peor de las ofensas. Habéis oído que todos los actos son, tuvieron existencia y nacieron a causa de Dios, que Él los creó. Para decirlo sin rodeos, lo que llamáis Blasfemia, Ebriedad, Adulterio, Robo, todos estos actos, como simples actos, fueron engendrados por el Poder de Dios, sí, perfeccionados por su Sabiduría.

¿He dicho que un Blasfemo, un Borracho, un Adúltero y un Ladrón tienen de su parte el poder y la sabiduría de Dios para Blasfemar, Beber, Prostituirse y Robar?... Pues bien, Amigos, aunque la apariencia de Dios en mí os resulte tan terrible como a *Moisés* en la montaña, no por ello tiemblo, antes bien, me regocijo de tener esta oportunidad de contaros lo que he visto y oído, por mal que acojáis mis palabras.

...Como dije antes, y repito ahora, la misma palabra Pecado es sólo un nombre sin sustancia, no fue concebida por Dios ni por la Criatura, sino sólo por la imaginación; por ello se ha dicho: *las imaginaciones de vuestros corazones son siempre malas.* No es el cuerpo ni la vida, sino únicamente la imaginación, y no durante un tiempo o tiempos, sino siempre. Así pues, el pecado que no admite en sí forma alguna, recibe su forma de la estimación de la Criatura...

...Considerad un acto cualquiera; sean los actos de Blasfemar, Emborracharse, Cometer Adulterio y Robar, ¿por qué no? Pues bien, estos actos en sí mismos, desnudos, en tantos actos, no son distintos de las Plegarias y las Alabanzas. ¿De qué os extrañáis? ¿Por qué os enfadáis? Todos son uno en sí mismos; no hay más santidad, más pureza en unos que en otros.

Pero una vez que la Criatura juzga tal acto como Adulterio, tal otro como Honestidad, éste puro, aquél impuro... para ese hombre que estima un acto impuro, lo es para él (como dijo la Historia): nada hay sucio de por sí..., sino sólo para aquél que lo estima así. Una y otra vez se ha dicho que para el puro todas las cosas, sí, todas, son puras; para el impuro, todas son impuras...

Por mucho que clamen las Escrituras, los Santos o las Iglesias, si lo que mora en tu interior no te condena, no serás condenado; pues dijo la Historia: *de tu propia boca,* no de la de otro, *te juzgaré.* Recuerda, pues. Deja que tu vida sea lo que quieras, actúa a tu antojo, pues si no te juzgas, no serás juzgado. *No vine a condenar al mundo, sino a salvarlo.* Pero si los reproches y calumnias de Santos e Iglesias te llevan a cuestionarte, prepárate entonces para afirmar con causa justificada lo que de ti se dice sin ella: soy culpable de lo que se me

acusa. ¡Qué gran verdad encierran las palabras: *Oh, Adán,* tú eres tu propia perdición!

...dijo el Señor que las sucias y abominables obras de la oscuridad (aprehendidas así por ti) serán destruidas y condenadas. Pero, ¿cómo o dónde lo serán? La respuesta está en el verso: *Trocaré ante ellos la oscuridad en luz.* Si tu intención fuese pura, verías que el pecado no debe ser expulsado sino asumido, que en la tina se acaba tiñendo del mismo color que el licor; como el azafrán transforma el color de la leche en su propio color, así la fuente de luz convierte el pecado, el infierno y el mal a su propia naturaleza. *Trocaré el terreno accidentado en llanura:* el pecado es condenado y empujado a su Centro único, para morar allí eternamente en el seno de su único Padre. Esto, y nada más que esto, es la condenación que tanto aterroriza a la Criatura en su oscura aprehensión...

Sobre la resurrección de la carne, Clarkson afirma:

...componiéndose el cuerpo sólo de carne y hueso, estando formado por polvo de la tierra, cuando se reduzca a su núcleo, entonces y sólo entonces estará tu cuerpo vivo, perfecto en su felicidad; ...ese lugar llamado cielo sería un infierno para el cuerpo, pues cuando yace en la tumba, está enterrado en su cielo, gloria y felicidad, donde se pudrirá y consumirá eternamente según su propia naturaleza...

Declaro, por ello, que los sentidos corruptos deben asumir la incorrupción, tu aprehensión mortal debe asumir la inmortalidad, que mientras antes estabas vivo para cinco y muerto para uno, ahora estarás muerto para cinco y vivo para uno, que para el puro que no contempla más que pureza, vaya a donde vaya y haga lo que haga, todo es maravilloso y puro. Has sido elevado desde el título, fuera cual fuera éste, hasta el acto, desde el acto al poder, desde el poder a su nombre y sólo a ese único, puro e inmaculado nombre; tus ojos son así demasiado puros como para contemplar iniquidad alguna; por ello, el Diablo es Dios, el Infierno el Cielo, el Pecado la Santidad, la Condena la Salvación. Esto y nada más que esto es la primera Resurrección.

Mas en tanto no alcances la segunda Resurrección, que es la vida y el poder que viste, mientras estés todavía a las fronteras de Egipto, y no sólo con *Moisés* en el monte Hermón, y sólo de palabra y no de obra, no habrá aquí cobijo o habitación segura, pues hasta que no seas salvado de aquello a lo que has sido elevado, no podrás decir: *¿Muerte, dónde está tu aguijón? ¿Tumba, dónde está tu victoria?*

No me miréis así, porque sin Acto, sin Nacimiento, no hay salvación verdadera y no sólo para los que hablan, sino también para los que obran; no sólo tu Espíritu, sino también tu cuerpo debe ser un sacrificio viviente y aceptable; por ende, hasta que no hayas cometido el llamado pecado no te librarás de su poder, sino que estarás listo ante todas las alarmas para temblar y temer el reproche de tu cuerpo.

...Hasta que la carne se haga Espíritu y el espíritu carne, y sean no dos cosas sino una, estarás en completo cautiverio: por eso afirmo sin reservas que quienquiera que intente obrar desde la carne, en la carne, para la carne ha cometido, comete y cometerá Adulterio. Para decirlo con pocas palabras, por mi parte hasta que no cometí el llamado pecado, no pude dominar sobre el peca-

do; por ello, haga lo que haga ahora, no estará relacionado con el Título, con la Carne, sino con la Eternidad que hay en mí. Y así para mí todas las Criaturas no son sino una y mi forma es representativa de toda la Creación: por ello, vea lo que vea, haga lo que haga, todo es una única, dulce y hermosa cosa. Considerad, pues, amados míos, que sin acto no hay vida, sin vida no hay perfección y sin perfección no hay paz ni libertad en poder, que es la eterna Majestad que todo lo gobierna, conquista y condena en sí, sin fin y para siempre jamás.

e) El más célebre de los *ranters,* Abezier Coppe (1619-72), nació y creció en Warwick. Es de interés anotar que este futuro adepto del Espíritu Libre estuvo obsesionado durante su adolescencia por la convicción de su pecaminosidad. Presa de ansiedad neurótica, llevaba un diario de sus pecados. Realizó interminables ayunos, se impuso vigilias y mortificaciones. Sobre este período de su vida, nos dice: «En mis oraciones del atardecer y de la noche... constantemente... (con dolor de mi alma, suspiros y gemidos y frecuentemente con lágrimas) confesaba mis pecados... Las lágrimas eran mi bebida: el polvo y las cenizas mi carne. Saco mis vestidos. Fervor, devoción y extrema frugalidad de costumbres y de conversación eran mi vida.» Se sometía a «una estricta vigilancia» de sus pensamientos, de cada palabra, de todas sus acciones. Sentía una necesidad casi obsesiva de blasfemar y maldecir; pero mediante semejantes métodos le fue posible —nos asegura— evitar totalmente la blasfemia durante veintisiete años.

En 1636, Coppe se dirigió a Oxford como «estudiante pobre» —primero como fámulo en All Souls y muy pronto como administrador de correos en Merton. Se dice —y es imposible averiguar hasta qué punto esto es cierto— que en estos tiempos sus normas morales eran mucho menos rígidas y que muchas veces disfrutaba de la compañía de alguna esposa infiel en sus aposentos. La iniciación de la Guerra Civil interrumpió su carrera en Oxford, abandonando la universidad sin graduarse. Al igual que Laurence Clarkson, fue durante un tiempo presbiteriano, haciéndose mucho después pastor anabaptista. Ocupando este cargo desplegó una gran actividad en Oxfordshire, Warwickshire y en parte de Worcestershire, «sumergiendo», según se dice, a unas 7.000 personas y oficiando también como predicador de una guarnición. Por estas actividades fue encarcelado en Coventry alrededor de 1646.

La creciente extravagancia de su vida religiosa le acarrearon también otras desgracias. Según nos confiesa su padre y madre lo abandonaron, su esposa lo dejó asqueada, su reputación se arruinó y su casa fue incendiada. Estos acontecimientos prepararon, a su vez, el camino para su conversión al ranterismo, lo que sucedió el año 1649. Coppe adoptó el neo-platonismo común a los adeptos del Espíritu Libre, sosteniendo que «Dios está en el Cielo, en la Tierra, en el Mar y en el Infierno...,

que llena todas las cosas, todos los lugares... es Todo en Todo», y que «todas las cosas están volviendo a su Origen». Parece que también adoptó costumbres adamíticas. Nos dice Wood en su *Athenae Oxonienses* que «era corriente en él que pronunciara, completamente desnudo, muchas blasfemias y villanías inauditas, y que bebía por la noche y se acostaba con una negra, que también había sido su oyente, completamente desnuda». Fue sin duda a causa de semejante conducta por lo que fue encarcelado en Warwick durante unas catorce semanas. Parece ser que más tarde —a juzgar por las referencias que a él hace Clarkson— se enroló en el grupo de *ranters* formado en torno a Giles Calvert y denominado «Mi propia carne». A Coppe se le incluía por lo general en la lista de dirigentes orgiásticos de los *ranters* en la que estaba Clarkson y parece ser que, en alguna ocasión, cuando actuaba como misionero del ranterismo, empleó los argumentos de Clarkson en *Single Eye*.

Coppe era el dirigente *ranter* que aparece fumando y bebiendo en la descripción que nos ofrece George Fox de su paso por la prisión de Charing Cross. Según parece es absolutamente cierto que era muy dado a la bebida. Pero tras su conversión al ranterismo, se complacía de manera especial en dar rienda suelta a sus deseos reprimidos de proferir blasfemias y maldiciones. Richard Baxter se pregunta con horror cómo podía ser que los seguidores de este hombre, «hombres y mujeres temerosos de Dios, acabaran... sustituyendo la religión por las francachelas, la algarabía, la borrachera, la prostitución, blasfemando a voz en grito por las Heridas y Sangre del Señor, con las más terribles maldiciones jamás escuchadas». Nos hablan de Coppe jurando y maldiciendo durante una hora en un púlpito de Londres e insultando a la dueña de la taberna con tan horribles blasfemias «que ésta todavía se estremecía y temblaba varias horas después». Y en Stratford, discípulos suyos fueron puestos en el cepo por proferir blasfemias.

En 1649, siendo ya *ranter* Coppe redactó sus únicos escritos que vale la pena mencionar: *Some Sweet Sips of some Spirituall Wine*, *A Fiery Roll* y *A Second Fiery Flying Roule* (encuadernado y publicado junto con el anterior). Estos dieron por resultado su arresto en enero de 1650. Fue sometido a prisión en Coventry (por segunda vez), trasladándose después a Newgate. El Parlamento publicó una ordenanza diciendo que por contener «muchas horrendas blasfemias, y opiniones detestables y condenables», los libros debían ser confiscados por los alcaldes, alguaciles y jueces de paz en toda la Commonwealth, debiendo luego ser quemados por el verdugo público y que otros ejemplares fuesen quemados públicamente en Westminster y Southwark. La Ley del 9 de agosto de 1650 contra «las opiniones ateas, blasfemas y execrables» fue ocasionada en gran parte por las obras de Coppe. Finalmente, el comité del Parlamento examinó en septiembre de 1650 a

Clarkson, inmediatamente después de haberlo hecho con Coppe. Durante el interrogatorio el prisionero fingió locura, «arrojando cáscaras de nuez y otros objetos por la sala» e interpelándose a sí mismo.

En Newgate, Coppe recibió muchos visitantes, y con «zalameros argumentos» convirtió a algunos al ranterismo. Al final, sin embargo, bajo la tensión de la cárcel se dejó sentir. A principios de 1651 fue publicado estando en prisión su *Remonstrate of the sincere and zealous Protestation of Abiezer Coppe, against the Blasfemous and Excerable Opinions recited in the Act of Aug. 10, 1650* (6 págs.). Este libro fue seguido cinco meses después por una completa retractación: *Coppe returns to the Ways of Truth... and the Wings of the Fiery Flying Roll clipt, & c.* (28 págs.). En él, Coppe atribuye su encarcelamiento a «algunas extrañas acciones y presencias..., a algunas difíciles, oscuras, extrañas, ásperas y casi inauditas palabras y algunas expresiones» suyas. Acerca de su ranterismo dice:

> El terrible, notable día del Señor se cirnió sobre mí inadvertidamente, como un ladrón en la noche... Y la copa de la diestra del Señor me fue puesta en la mano. Rebosaba de vino embriagador, y lo bebí todo, hasta las heces. Estando entonces terriblemente embriagado, actué tan extrañamente que ya no sé qué dije. Para el asombro de algunos, para la perplejidad molesta de otros y para gran lamento de los demás. Y hasta que el cáliz pasó de mí, no supe lo que hice o dije.

Ahora que «su Entendimiento le ha sido devuelto», él rogaba que «las alas del Feroz Manifiesto fuesen cortadas... y éste arrojado de cabeza al lugar que le corresponde, el Lago de fuego y azufre, y el gran Abismo del cual había salido». Como resultado de esta petición, Coppe fue liberado por el Parlamento y el Consejo de Estado después de año y medio de prisión. En septiembre pronunció el sermón de su retractación en Burford que generó los suspicaces comentarios de John Tickell (citado anteriormente). De allí en adelante, la vida de Coppe fue anodina. Después de la Restauración practicó la medicina en Barnes hasta su muerte, bajo el nombre de Dr. Higham.

Baxter, que había hablado con Coppe, estaba seguro de que no estaba loco; y los escritos de Coppe daban más la impresión de extravagancia que de locura o de una condición verdaderamente psicótica. Extremadamente individuales, casi incoherentes a veces, revelan no obstante una indiscutible vitalidad lingüística. Para comprender la religión del Espíritu Libre, son del mayor valor. Con mayor nitidez que en ninguna otra fuente, estos escritos demuestran cómo la extravagante y anárquica conducta de los adeptos del Espíritu Libre surgía y era alimentada por sus experiencias casi místicas y extáticas. También arrojan mucha luz sobre «la doctrina social» del Espíritu Libre. Nos encontramos con Coppe afirmando que todo pertenece o debe pertene-

cer al Señor solamente, y condenando profundamente la institución de la propiedad privada. El llamamiento a la pobreza apostólica y la humildad personal en público, considerado generalmente como característicamente medieval, se puede observar aquí en funcionamiento en la Inglaterra del siglo XVII. Podemos también observar en estos escritos lo fácilmente que dicho rechazo de la propiedad privada puede fundirse con el odio a los ricos, y así —como en siglos anteriores en el continente— dar lugar al surgimiento de un intransigente radicalismo social.

La obra más significativa de Coppe es sin duda aquella por la cual sufrió cárcel: *A Fiery Flying Roll: a Word from the Lord to all the Great Ones of the Earth, whom this may concerne: Being the last. WARNING PIECE at the dreadful day of JUDGEMENT. For now the Lord is come to 1) Informe 2) Advise and warne 3) Charge 4) Judge and sentence the Great Ones. As also most compassionately informing, and most lovingly and pathetically advising and warning London. With a Terrible Word, and fatall Blow from the Lord, upon the gathered CHURCHES. And all by his Most Excellent MAJESTY, dwelling in, and shining through AUXILIUM PATRIS, alias, Coppe. With another FLYING ROLL ensuing (to all the Inhabitants of the Earth). Imprinted at London, in the beginning of that noable day, wherein the secrets of all hearts are laid open; and wherein the worst and foulest of villanies, are discovered, under the best and fairest outsides;* 1649 (15 págs. y 22 págs.).

El Prefacio

Una entrada a la Tierra Prometida, la nueva Jerusalén y acceso al Discurso que sigue, merecedor de seria consideración.

Amado mío.

Todos o Ninguno.

Todos los que habitan bajo el sol.

Los míos.

Mi más excelsa Majestad (en mí) ha transformado extraña y variadamente esta forma.

Y he aquí que por mi propia Omnipotencia, he sido cambiado en un instante, en el parpadear del ojo, a la victoria del triunfo.

Y ahora el Señor ha descendido del cielo, entre grandes vítores, con la voz del Arcángel y con la Victoria de Dios.

Y el mar, la tierra, sí, todas las cosas, están ahora retornando sus muertos. Y todas las cosas que alguna vez existieron, que son o será visibles..., son la Tumba en la que el Rey de la Gloria (el eterno, invisible Todopoderoso) ha yacido como si estuviese muerto y enterrado.

Pero contemplad, contemplad, él se ha levantado ahora con un testigo, para salvar a Sión con su venganza, o para confundir o infestar todas las cosas dentro de sí; él, quien por intermedio de su poderoso Angel está proclamando (con grandes voces) que el Pecado y la Transgresión han terminado y acabado;

y que ha traído Justicia eterna y predica eterno Evangelio; Evangelio eterno que llega con los más terribles terremotos, y estremecimientos del cielo, y le siguen señales y maravillas.

Y le ha complacido a mi más Excelsa Majestad (que es el amor universal y cuyo servicio es plena libertad) establecer esta Forma (el escritor de este Manifiesto) como señal que no es insignificante y maravilla en *Israel* sensual; como en parte veréis en el discurso siguiente.

Y ahora (¡amados míos!) todos los que alientan bajo el Sol, señalaré únicamente a la entrada, por la que entré y fui conducido a la nueva Ciudad, nueva Jerusalén, y a los espíritus de los hombres justos, hechos perfectos, y ante Dios, el juez de todos.

Primero, todas mis fuerzas y mi fortaleza fueron completamente destruidas, mi casa fue presa del fuego, mi padre y mi madre me abandonaron, la esposa de mi corazón me aborreció, mi antiguo nombre se pudrió, pereció; y fui completamente asolado, consumido, maldecido, arrojado y hundido en la nada, en las entrañas de la quieta Eternidad (el vientre de mi madre) del que salí desnudo y al que, por lo tanto, regresé desnudo. Y yaciendo durante un tiempo allí, extasiado por el silencio, al final (estando despierta en todo momento la forma externa, o cuerpo), escuché con mi oído exterior (para mi aprehensión) el más terrible trueno, y luego otro más. Y sobre el segundo retumbar del trueno, que fue extremadamente terrible, vi un gran cuerpo de luz, como la luz del Sol y rojo como el fuego, en forma de un tambor (como lo era) y por lo que con extremo temblor y asombro de la carne, y con gozo impronunciable en el espíritu, junté mis manos y grité, *Amén, Aleluya, Amén*. Y quedé así temblando y sudando (por espacio de media hora) y al fin con gran voz dije (interiormente), Señor, qué harás conmigo; mi más excelsa majestad y eterna gloria (en mí) respondió y dijo: No temas, te elevaré a mi Reino eterno. Pero tendrás primero que beber un cáliz amargo, un amargo cáliz, un amargo cáliz; por lo que (estando lleno de extremado y profundo asombro) fui arrojado en las entrañas del infierno (y entiende lo que puedas de estas expresiones, ya que el asunto está más allá de toda expresión) estuve entre los Demonios en el infierno, hasta en sus más espantosos recovecos.

Y bajo todo este terror y asombro, existía una pequeña chispa de gloria trascendente, traslúcida, impronunciable que perduraba y se sostenía a sí misma, triunfante, exultante y exaltándose a sí misma sobre todos los demonios. Y confundiendo a la negrura de la oscuridad misma (debes entenderlo en estos términos porque está más allá de toda explicación). Luego de esto la vida fue sacada del cuerpo (por una temporada) y esto parecía como si un hombre con una gran brocha encalada eliminara o borrara de golpe un cuadro sobre una pared. Poco después, aliento y vida retornaron a la forma; por lo que pude ver ahora varios rayos de luz (en la noche) que aparecían ante el ojo externo; e inmediatamente vi tres corazones... de extrema brillantez; y de inmediato una innumerable serie de corazones, llenando cada esquina de la habitación donde yo estaba. Y parecíame que había en ellos variedad y distinción, como si de diferentes corazones se tratase, y aún así, encerraban de una forma extraña e inexpresablemente complicada una unidad. Vi claramente la distinción, la diversidad, la variedad, y con la misma claridad percibí cómo eran tragadas por la unidad. Y ha sido desde entonces mi canto muchas veces: dentro y fuera, unidad, universalidad, universalidad, unidad, Majestad Eterna. Y durante esta

visión la más potente voz gritó estas palabras: *Los espíritus de los justos se han hecho perfectos,* los espíritus con los cuales tenía una tan absoluta, clara, plena comunión, y en forma doble y familiar, que la que tuve nunca exteriormente con mis más queridos amigos, y mis amistades más cercanas. Las visiones y revelaciones de Dios y la fuerte mano del todopoderoso invisible se ajustaron sobre mí, dentro de mí, por espacio de cuatro días y noches, sin interrupción.

Faltaríame el tiempo si se lo contara todo, pero no es la buena voluntad y placer de la más excelente Majestad dentro de mí que declare nada (por ahora) sino nada más que esto: Que entre aquellas varias voces que eran pronunciadas adentro, había algunas que decían: *Sangre, sangre, ¿dónde, dónde? Sobre el santo corazón hipócrita.* Otra diciendo: *Venganza, venganza, venganza, Plagas, plagas, sobre los habitantes de la tierra; Fuego, fuego, fuego, Espada, espada, sobre todo lo que no se humilla ante la Majestad eterna, amor universal; recuperaré, mi lana, mi lino, mi dinero. Declara, declara, a nadie temas; yo soy en ti munición de rocas.*

Y ahora lo envío volando a ti, con mi corazón, y todo

PER AUXILIUM PATRIS

Del *Fiery Flying Roll,* capítulo I:

Dijo así el Señor, *Te informo que yo trastorno, trastorno, trastorno.* Y como los Obispos, *Carlos,* y los Señores, han tenido ya su turno, vuestro turno será el próximo (Oh, Grandes que aún sobrevivís), por más títulos o dignidades que tengáis; ha sonado la hora de todos, sean quienes sean, los que se oponen a mí, Dios Eterno, que soy amor UNIVERSAL y cuyo servicio es la libertad perfecta y el libertinismo puro...

Y así dijo el Señor:

Aunque la palabra NIVELACION os resulte tan insoportable como al difunto *Carlos* (vuestro precursor, el que os precedió) y oigáis mentar al Diablo cada vez que se habla de los Niveladores, en verdad éste y aquéllos no son sino sombras de las grandiosas, gloriosas y terribles cosas que están por suceder.

Escuchad, escuchad, escuchad, Yo el Dios Eterno, Señor de los Espíritus, poderoso Nivelador, estoy en camino (sí estoy ya a las mismas puertas) para Nivelar con ardor, para Nivelar con un testigo, para Nivelar las colinas con los valles y allanar las Montañas.

¡Altas Montañas! ¡Cedros altivos! Meteos en las rocas y escondeos en el polvo ante el terror del Señor y la gloria de su Majestad. Porque los ojos altaneros del hombre se abatirán y se doblegará la soberbia humana y SOLO el Señor será ensalzado aquel día...

¡Colinas! ¡Montañas! ¡Cedros! ¡Hombres poderosos! Vuestro hálito está en vuestra nariz.

Los que os admiraron, adoraron, idolatraron, magnificaron, encumbraron, los que lucharon por vosotros, arriesgaron por vosotros sus bienes, su buen nombre, los que fueron uña y carne con vosotros os abandonarán.

Para nada contará ninguno de vosotros, robles vigorosos que no se postran ante la Majestad eterna: Amor Universal cuyo servicio es la libertad perfecta y que ha derribado a los poderosos (recordad, recordad a vuestro predecesor) y que está apeando de sus tronos a los poderosos; y elevando a los de rango humilde...

Y la nivelación Primordial está derribando las montañas y nivelando las colinas humanas.

Pero esto no es todo.

Pues (dijo el Señor) vengo con venganza a igualar también vuestro Honor y Riqueza y a profanar el orgullo de vuestra gloria y a envilecer a todas las personas y cosas honorables de la tierra. Isa., 23, 9.

Porque este Honor, Nobleza, Gentileza, Propiedad, Superfluidad, etc., han sido la madre del orgullo, la arrogancia, la soberbia, la altivez, el asesinato, la malicia y toda suerte de perversión e impiedad horribles e infernales; sí, la causa de toda la sangre derramada, desde la del justo Abel, hasta la del último Nivelador fusilado. Y *Ahora (como vivo, dijo el Señor) héme aquí para hacer inquisición por la sangre, por el asesinato y el orgullo.*

Veo las raíces de todas las cosas. *El Hacha yace junto a la raíz del Arbol,* y por Dios Eterno, *por mí mismo,* dijo el Señor, *que lo he de cortar.* Y como vivo, que he de infestar vuestro Honor, Pompa, Grandeza, Superfluidad y confundirlos en la paridad, la igualdad, la comunidad; que la garganta del orgullo, el asesinato, la malicia, y la tiranía será cercenada de un solo golpe, y que yo, el Dios Eterno, que soy Amor Universal, colmará la tierra con un amor universal, una paz universal y una libertad perfecta inalcanzables para la fuerza o la espada humanas...

Capítulo II:

Dijo así el Señor: Sed sabios de ahora en adelante, Oh, vosotros Gobernantes. Sed instruidos. Besad el Sol. Sí, besad a los Mendigos, Prisioneros, calentadlos, alimentadlos, vestidlos, dadles dinero, aliviadlos, libradlos, llevadlos a vuestras casas, no les sirváis como a dioses, sin limitación.

Poseedlos, pues ellos son carne de vuestra carne, vuestros propios hermanos, vuestras propias hermanas, tan buenos hasta en lo más mínimo (y si me pusiera en competencia con vosotros), en cierto grado, mejores que vosotros mismos.

Una vez más os digo, poseedlos, sois vosotros mismos, hacedlos uno con vosotros, o de otro modo iréis aullando a los infiernos; aullad por las miserias que están viniendo sobre vosotros, aullad.

La sombra misma de la nivelación, de la nivelación de las armas, de la nivelación de los hombres, os atemorizaba (¿y quién, como vosotros, podría culparos porque hizo temblar a vuestro Reino?), pero lo sustancial de la nivelación ya está acercándose.

El Dios Eterno, el poderoso Nivelador, está viniendo; sí, está casi a las puertas; y ¿qué haréis en aquel día...?

Mis oídos están llenos de los llantos de los pobres prisioneros. Los gritos de Newgate, de Ludgate resuenan siempre en mis oídos. Aquellos tristes gemidos: pan, pan, pan por amor de Dios, taladran mis oídos, y mi corazón, ya no los puede soportar más.

Inclinaos ante esos pobres, sucios, pobres, desarrapados infelices, decidles a vuestros humildes siervos, Señores, os dejamos libres, y os serviremos (sin contrapartida).

Haced esto o (como dijo el Señor) vuestros ojos (por lo menos) serán arrancados y seréis llevados cautivos a tierra extranjera.

...Aflojad las ataduras de la maldad, deshaced las pesadas cargas, dejad que los oprimidos vayan libres y romped todos los yugos. Compartid vuestro pan con el hambriento, y traed a los pobres que están despojados (tanto de casas como de sinagogas) a vuestra casa. Vestid al desnudo: no te escondas de tu propia carne, del lisiado, del bandido, del mendigo: son tu propia carne. Ni de las prostitutas, los ladrones: son tu propia carne, y su robo y su prostitución son también carne de tu carne, tu propia y misma carne. Recuerda que en tu interior puede haber diez veces más robo y prostitución de la que ellos obran exteriormente; no le vuelvas los ojos a tu PROPIA CARNE.

Abandona, abandona tu propio daño.
Solamente lleva la marca de la letra B*.

No seas más tan horrible, impúdica, arrogantemente malvado, como para querer juzgar qué es pecado, y lo que no lo es, lo que es malo y lo que no lo es, lo que es blasfemia y lo que no lo es.

Porque tú y todos tus reverendos predicadores, así llamados (quienes predican por diezmos, rentas, dineros, y sirven al Señor Jesucristo solamente para sus propios estómagos) ignoráis esta sola cosa.

Que el pecado y la transgresión han terminado, es un mero acertijo, que ellos con toda su sabiduría humana nunca podrían descifrar.

Ni pueden entender qué puro honor encierra el lema del Rey, *Honni Soit qui Mal y Pense,* El mal para el que mal piensa.

Existen algunos que son nobles Caballeros de la Jarretera. Ya que ellos no pueden ver todo el mal, ni pensar mal, ni hacer el mal, no conocen el mal.

Es TODO Religión lo que ellos hablan, y es honor lo que ellos hacen.

Pero todos los que coméis del fruto del Arbol del Conocimiento del Bien y del Mal, y no habéis separado el Ojo Malvado, vosotros llamáis Mal al Bien, y Bien al Mal; Luz a la Oscuridad y Oscuridad a la Luz, Verdad a la Blasfemia y Blasfemia a la Verdad.

Y sois vosotros ahora de vuestro Padre el Diablo, y de vuestro hermano el Fariseo, que todavía dicen de Cristo (quien ahora vive): ya decíamos nosotros que estaba endemoniado.

Sed prudentes, sed prudentes, sed prudentes.

Los sucios y ciegos Sodomitas llamaron hombres a los ángeles, y no veían más allá de sus formas de hombres.

Hay Angeles (ahora) que han descendido de los Cielos, con formas de hombre, y que están llenos de la venganza del Señor; y que dispersarán las plagas de Dios sobre la Tierra, y atormentarán por lo tanto a sus habitantes.

Con algunos de aquellos Angeles me he encontrado.

Y los he mirado como si fueran Demonios, creyéndolos demonios encarnados, y he corrido de un lugar a otro, para esconderme de ellos, esquivando su compañía, y me sentí profundamente avergonzado cuando fui visto con ellos.

Pero por estas hazañas, he sido castigado con tormentos más allá de cualquier explicación. Así que ahora sé que mejor hubiese contemplado a uno de aquellos Angeles dispensando las plagas del Señor, maldiciendo; y enseñándoles a otros a maldecir amargamente.

* Blasfemo.

Y mejor hubiese escuchado a un poderoso Angel (hecho hombre) blasfemando grandes juramentos; y hubiese visto el espíritu de *Nehemías* (en cualquier forma de hombre o de mujer) asolando a un inmundo judío (supuesto santo) y arrancándole enloquecido el cabello de su cabeza, maldiciendo, y haciendo que otros maldijeran, que a un fervoroso Presbiteriano, Independiente, o Nocionista espiritual, escuchar, predicar, ejercer.

¡Y bien! Para los puros todas las cosas son puras. Dios ha limpiado así las maldiciones, las blasfemias, solamente en algunos, que lo que ellos maldicen o blasfeman es más glorioso que cuando otros oran o predican.

Y lo que Dios ha limpiado, no deben llamarlo inmundo.

Y si *Pedro* probó ser un gran transgresor de la Ley, haciendo algo tan odioso como matar a un hombre; si él a la larga (así fuese renuente al principio) comió lo que era vulgar e inmundo (os doy solamente un indicio), no lo culpéis, y mucho menos levantéis siquiera un dedo o plantéis una Ordenanza infernal contra él, porque seréis castigados y condenados también por vuestro celo, ciega Religión y carnal santidad, que ahora apesta aunque antes tuviera buen olor.

Más, oh Tú santo, fervoroso, devoto, justo, religioso (quienquiera que seas) que ves el mal, o cualquier cosa impura; jura ahora si te atreves; si así fuese (lo creo), te arrojaría al Infierno por ello (dijo el Señor) y me reiría de tu destrucción.

Mientras que los Angeles (en forma de hombre) blasfemarán, Corazón, Sangre, Heridas, y por tu Dios Eterno, en profunda pureza y en elevado Honor y Majestad.

Del segundo *Fiery Flying Roll*, Capítulo II:

(Dijo así el Señor.)

Digo (una vez más) retorna, retorna mi dinero que tú tienes... a los pobres lisiados, a los leprosos, sí, a los ladrones, bandidos, putas, y asaltantes, que son carne de tu carne, y en todo aspecto iguales a ti mismo y buenos ante mis ojos, a los que mueren de hambre en horribles cárceles y asquerosos calabozos o, de otro modo, dijo el Señor, te atormentaré día y noche, interior y exteriormente, o en ambas maneras, mi dedo meñique será dentro de poco más pesado sobre ti, especialmente sobre ti, *Usurpador*, santo, justo, religioso, que mis ijadas sobre el *Faraón* y los Egipcios en los tiempos de los antiguos; llorarás y aullarás por las miserias que llegarán de pronto sobre ti; porque tus riquezas son corruptas, y porque son impropias, se merecen la plaga del Señor.

La plaga de Dios está en vuestros bolsillos, en vuestros graneros, en vuestros caballos, en vuestros marranos; se llevará vuestros puercos (Oh, gordos cerdos de la tierra), que muy pronto irán al matadero, y serán pendidos de los techos, cuando el moho, las langostas, los gusanos, sí, el fuego llegue a vuestras casas y mercancías, se lleve su maíz y sus frutas, y la polilla sus ropas, y la podredumbre sus ovejas. ¿No visteis el año pasado cómo mi mano se extendía sobre vosotros?

No lo visteis.

Mi mano está todavía extendida.

Vuestro oro y plata, aunque no lo podáis ver, está enmohecido; el óxido sobre ellos es un testigo contra vosotros; y de repente, por el Eterno Dios, yo

mismo, vendrá el Temible día del Juicio, dijo el Señor, devorará vuestra carne como si fuese con fuego, *Santiago,* 5.1 a 7.

El óxido de vuestra plata, os digo, devorará vuestra carne como si fuese fuego... dad, dad, ceded vuestras casas, caballos, mercancías, oro, tierras, dejadlos, no guardéis nada para vosotros mismos, tened TODAS LAS COSAS en común, o de otro modo, la plaga de Dios pudrirá y consumirá todo lo que poseéis.

Por Dios, por mí mismo, dijo el Señor, esto es verdad.

¡Venid!, dad todo a los pobres y seguidme, y tendréis tesoro en el cielo.

Capítulo III:

Una extraña, y no obstante cierta historia; bajo la cual está acurrucado aquel león, cuyos rugidos harán estremecerse a todas las bestias de los campos y temblar a todos los Reinos de la Tierra.

Seguidme los que en el último día del Señor, el 30 de septiembre de 1649, se encontrarán con él en el campo abierto, un extrañísimo hombre deforme, quien me miró ansiosamente y mis ojos se compadecieron de él; y mi corazón, el Día del Señor, que quemaba como un horno dentro de mí, encendió mi lengua en llamas para hablarle a él, como sigue:

Y bien, amigo, ¿eres tú pobre?

Me respondió: Sí, Amo, muy pobre.

Con lo que mis entrañas se revolvieron, y los estremecimientos llegaron con tal fuerza a mi pecho devorado por los gusanos (mi cadáver quiero decir), que ya no podía tenerme quieto.

Y mi gran amor dentro de mí (que es el gran Dios dentro de ese pecho o cadáver) ardía con calor hacia él; e hice que la cerradura del pecho dejara libre la boca del cadáver y ésta se abriera de nuevo: así, ¿eres pobre?

Sí, muy pobre dijo él.

Con lo cual la extraña mujer que halaga con sus labios y es sutil de corazón, dijo desde dentro de mí:

Es un pobre desgraciado, dadle dos peniques.

Pero mi EXCELENCIA y MAJESTAD (en mí) se burlaron de sus palabras, confundieron su lenguaje, y la arrojaron de su presencia.

Pero inmediatamente LA BIEN FAVORECIDA PROSTITUTA, que no llevaba en la grupa de mi caballo, sino que se levantó dentro de mí, dijo:

«Es un pobre desgraciado, dadle seis peniques: más no da un Señor o un Caballero a un pobre.

»Además (dijo la Puta de las Sagradas Escrituras) él es peor que un Infiel que no mantiene a su propia familia.

»El amor verdadero comienza por la propia casa.

»Tú y tu familia os mantenéis extrañamente, como los cuervos, porque aunque has sido un constante Predicador, has aborrecido los diezmos y primicias y no puedes saber de antemano quién te dará un penique.

»Piensa un instante en la elección principal.»

Y así ella halagaba con su boca, y sus palabras eran más suaves que el aceite; y como sus labios chorreaban como panal de miel, me vi impelido a meter la mano en el bolsillo, y sacando un chelín, dije al pobre desgraciado: dame seis peniques, aquí tienes un chelín para ti.

El respondió, no puedo, nunca tengo ni un penique.

Después de lo cual, yo dije: Te hubiera dado algo, si hubieses tenido cambio para mis dineros.

Y él respondió: Dios te bendiga.

Después de lo cual, yo con mucha indecisión, con mucho amor, y con gran asombro (de los justos) volví mi caballo y me alejé cabalgando. Pero unos instantes después volví sobre mis pasos y dije (siendo aconsejado por mi Demilance*) que tendría seis peniques, que dejaría en el próximo Pueblo en la casa de alguien que pensé él conocería (como *Saphira*) y que se guardase el resto.

Pero (como que Dios me juzgó), yo y ella fuimos heridos de muerte.

Y ved, la plaga del Señor cayó en mil bolsillos, y el óxido de mi plata se elevó en el juicio contra mí, y consumió mi carne como con fuego de modo que yo perecí con mis riquezas.

Y fui arrojado en aquel lado de fuego y azufre.

Y todo el dinero que yo tenía, reducido a un penique (aunque pensé bajo la instigación de mi *Amante* haberme reservado alguno, habiendo cabalgado 8 millas, sin haber probado bocado aquel día, y no habiendo bebido más que un pequeño sorbo; y teniendo 869 millas aún por cabalgar, llegó al fin la conclusión de mi viaje: mi caballo estaba agotado, mi traza muy sucia, habiendo llovido todo el camino, y sin saber qué extraordinaria ocasión se presentaría para ganar dinero). Aún (dije) el óxido de mi plata se eleva contra mí juzgándome, y quema mi carne como fuego: y el 5. de la Epístola de Santiago tronó *tal alarma en mis oídos, que casi dejé todo lo que poseo en sus manos*, cuyo aspecto era entonces más temible que el de ningún hombre que viera.

Esta es una historia verdadera, la más verídica de las historias.

Es también verdadera en su misterio.

Y hay las sombras de varias (extrañas) aunque gloriosas cosas por venir cubiertas por este misterio.

Era hora de volver —luego que hube arrojado mi oxidada y vieja plata en las manos del desgraciado, me alejé de él al galope, estando lleno de temblor, alegría y asombro, sintiendo el resplandor de una gran gloria, levantándose desde dentro de estas cenizas.

Después de esto, fui obligado (por aquel divino poder que mora en este Arco o pecho) a volver mi caballo —y por lo tanto, contemplé a ese pobre desgraciado mirando ansiosamente hacia mí: y luego se me obligó a darle mi sombrero, hacerle reverencia por siete veces, y estaba (en esta extraña postura) temblando lleno de asombro, cuando algunas chispas de gloria brotaron debajo de todo esto; y también debajo de estas cenizas, y cabalgué una vez más hacia el pobre desgraciado, diciendo: yo soy un Rey, he hecho esto, pero no es necesario que lo cuentes a nadie.

El Día es nuestro

Esto aconteció en el último DIA DEL SEÑOR, 30 de septiembre del año 1649, que es el año de las recompensas del Señor a Sión, y el día de su ven-

* Posiblemente un error de imprenta en vez de 'Dalila'.

ganza, el temible día del Juicio Final. Pero yo he hecho (para el presente) esta historia, porque es el comienzo del fin del año 1649.

Capítulo V:

El extraño y airoso carruaje del Autor se encamina hacia los grandes, y su más ínfimo carruaje hacia los Mendigos, Bandidos y Gitanos: conjuntamente con una extensa declaración de la gloria que se elevará desde estas cenizas...

Y porque me han encontrado los que no me buscaban.

Y porque algunos dicen: ¿nos dirás qué son estas cosas para nosotros, que así las haces?

Y blandiendo mis acusaciones contra tantos Preceptores, en todo Londres y Southwark, contra tantos cientos de hombres y mujeres del más alto rango, por las calles, con mi mano que se cerraba, mirándolos como si pudiese ver a través de ellos, rechinando los dientes ante algunos, y proclamando día y noche con grandes y potentes voces que el día del Señor había llegado. Es mi buena voluntad y deseo (solamente) seleccionar esta historia con sus Paralelos.

En ceñir, abrazar, enlazar, besar, a un pobre deforme desgraciado en Londres, que no tenía más nariz en su rostro que yo en el dorso de mi mano (solamente dos pequeños huecos en el lugar donde suele estar la nariz).

Y no más ojos que en el dorso de mi mano, y corriendo después tras él de extraña manera, para darle mi dinero, para alegría de algunos, para susto y desorientación de otros Espectadores.

Como también en caer de bruces ante bandidos, mendigos, tullidos, cojos, mancos, ciegos, besando los pies de muchos, alzándome de nuevo y dándoles dinero. Además de ese notable trabajo con los Gitanos, Presidiarios (mis propios hermanos y hermanas, carne de mi carne, y tan buenos como el más grande Señor de Inglaterra) en la prisión de Southwark cerca de la Iglesia de *San Jorge*.

Y todo lo que se eleva desde este montón de cenizas, hará arder los cielos y la tierra; unos están avergonzados y ya se ruborizan, los otros van y vienen, como si estuvieran borrachos.

Por lo que dijo el Señor: Escuchad, cielos, y presta oído, tierra, yo trastornaré, trastornaré, trastornaré; profano el orgullo, envilezco toda magnificencia, a todos los magnates de la tierra, *Isa.*, 23.9, no solamente a las personas honorables (que caerán por la venganza, si no se humillan ante el amor universal del Dios eterno, cuyo servicio es perfecta libertad), sino también las cosas honorables, como la ancianidad, el sacerdocio, la probidad, las iglesias, las ordenanzas, las plegarias y santidades, las religiones de toda suerte, de las más elevadas ambiciones; sí, los Misteriosos y los Espiritualistas, que se burlan de las Ordenanzas carnales.

Estoy cercano a mi acto, mi extraño acto, mi obra, mi extraña obra, y quienquiera escuche de ella, sus dos oídos le zumbarán.

Estoy confundiendo, trayendo plaga, atormentando, sobrio, estéril *Mical*, con el mal visto carruaje de *David*, salteando, brincando, bailando, como uno de los tontos, viles, burdos seres, vergonzosamente, burdamente y sin cubrirse, ante las criadas...

...Es carne y bebida para un Ángel (que no conoce maldad ni pecado) echar juramentos, *Rev.*, 10.6. Es alegría para *Nehemías* entrar como un demen-

te, y arrancar los cabellos de sus cabezas, y maldecir como un demonio —y hacerlos jurar por Dios— *Nehem.*, 13. Tú, hombre santo (que conocías el mal), levanta el dedo contra un judío, un miembro de la Iglesia, llama tonto a tu hermano; o blasfema si te atreves, aullarás por ello en los infiernos, y yo me reiré de tus calamidades.

...Escucha una palabra más (que se escondió, se escondió), abandona tu burda inmundicia, gracia formal ante la carne y después de la carne (yo lo llamo así, aunque tú las has rebautizado), abandona tus apestosas obligaciones familiares, y tus Ordenanzas del Evangelio como las llamas; porque bajo todas ellas yacen dentelladas, engaños, sátiras, además de la codicia, la horrenda hipocresía, la envidia, la malicia, los malos pensamientos.

Abandonad, abandonad, mas si nada hacéis, yo en una hora, cuando menos lo pienses, haré que tus hijos, frutos de tu carne, en los que se deleita tu alma, se acuesten con las putas —ante tus propios ojos: que la mancillada santidad y rectitud tuyas sean confundidas por cosa tan vulgar. Y que seas presa de plaga en el vientre de tu madre otra vez, el vientre de la eternidad: que te vuelvas un niño pequeño y que la madre *Eternidad, Todopoderosa,* que es el amor universal, y cuyo servicio en libertad perfecta, te vista, y te desnude, te ponga pañales, te los quite, te ate, te desate, te acueste, te levante.

...Y a niño tan pequeño, le es lo mismo vestirse que desvestirse, ropas gruesas, como ropas delgadas: no conoce el mal. Y no verá ya nunca más el mal, sino que debe perder primero toda su probidad, toda pizca de santidad, y todo vestigio de su Religión, y ser contaminado, y confundido (por cosas vulgares) en la nada.

Por cosas vulgares que yo y Dios hemos escogido

Y aún te muestro un camino más excelente cuando hayas pasado todo esto.

...En una palabra, mi enfado, mi inmundicia, mi apestosa santidad han sido confundidos por las cosas vulgares, y luego (contemplad que os mostraré un misterio y pondré ante un acertijo) por medio de las cosas vulgares, esas llamadas cosas vulgares habrán sido confundidas también; y por ellas mi vida, yo mismo, ha sido confundida en la eterna Majestad, la gloria inexpresable.

Aquí está el acertijo, pero ninguno de los Señores de los Filisteos, ni aún ni Dalila, puede leerlo.

Lo leeré yo mismo, (solamente) puedo daros indicios.

Los besos están contados entre los trasgresores —cosas vulgares— ¡vaya! por los juramentos infernales y vulgares y por maldiciones (como lo he registrado en el tiempo de mi santidad carnal) y por besos impúdicos y vulgares (como los he descrito entonces) mi pestífera santidad ha sido confundida y arrojada al lago de fuego y de azufre.

Y luego, por besos lujuriosos, el besar ha sido confundido; y los besos exteriores se han convertido en los feroces aurigas, para acomodarse raudamente en el seno de él a quien mi alma ama (su excelsa Majestad, el Rey de la Gloria).

Dónde he estado, dónde he estado, dónde he estado, abrazado, sostenido, y besado con los besos de su boca, cuyos amores son mejores que el vino y han triunfado rotundamente, más allá de toda palabra, de toda admiración.

Nuevamente Lujuria es nombrada ante los transgresores —cosa vulgar.

Ahora bien, los objetos bellos atraen los ojos de los Espectadores.

Y la belleza es la madre de la lujuria o el amor.

¡Bien! He ido por las calles impregnado de aquella criatura (lujuria) que una particular belleza había engendrado: pero llegando al lugar donde esperaba ser librado, he encontrado providencialmente allí una compañía de seres de traza demoníaca, aunque eran Angeles con redomas doradas, en realidad, derramando redomas enteras, de tales palabras odiosas y abominables, que no es justo volverlas a pronunciar.

Palabras suficientes para ensordecer los oídos de la odiosa santidad. Y acciones tan horríficas y abominables, que solamente la vista de ellas era suficiente para hacer apartar los ojos a los hombres santos y para derribarlos heridos de muerte.

Estas cosas vulgares, estas palabras y acciones, han confundido y plagado hasta la muerte al niño en mi abultado vientre.

Y por ellas, y por medio de estas COSAS VULGARES (como sobre las alas del viento), he sido llevado a los brazos de mi amor, que es la gloria invisible, la Majestad eterna, la pureza misma, la belleza sin mácula, esa belleza que convierte a todas las demás bellezas en mera fealdad cuando se las compara con ella.

Sí, imaginad que se extrajera la quinta esencia de toda belleza visible y se hiciese de ella una sola y gigantesca belleza; pues bien, ante esa belleza a la que he sido elevado a través de las cosas VULGARES, no parecería sino nueva deformidad.

Qué belleza trascendente, impronunciable, inmaculada es mi corona y alegría, mi vida y mi amor: y aunque he elegido, para confusión de la misericordia de unos y del juicio de otros, las cosas VULGARES y no puedo prescindir de ellas; aunque también tengo concubinas sin número y no puedo pasarme sin ellas, ésta y sólo ésta es mi esposa, mi amor, mi paloma, la hermosa mía.

Capítulo IV:

Nuevamente, dijo así el Señor: Yo en ti, que soy eterna Majestad, reduzco tu forma a deformidad.

Y yo en ti, que soy riqueza perdurable, ordeno que tu dinero perecedero sea para los pobres.

Reyes, Príncipes, Señores, grandes, todos deben inclinarse ante el más pobre de los Campesinos; los hombres ricos deben humillarse ante los pobres bandidos, o se lamentarán de ello...

¡Y Bien! Todos debemos humillarnos y humillarnos y LO MIO debe ser convertido.

...No queda sino un muy pequeño instante aún; y no digáis que debéis poseer todo lo que tenéis...

Sólo es un pequeño instante el que falta, y la más fuerte, sí, la propiedad aparentemente más pura que extrae sus privilegios y prerrogativas de las Escrituras y razones casuales, será confundida y presa de la plaga en la comunidad y universalidad. Y hay en ello un designio muy glorioso: la igualdad, la comunidad y el amor universal reinarán para total confusión del orgullo abominable, el asesinato, la hipocresía, la tiranía y la opresión.

Capítulo VII:

...Aúllen, aúllen los nobles, aúllen los honorables, aúllen los ricos por las miserias que caerán sobre ellos.

Por nuestra parte, nosotros los que escuchamos al APÓSTOL predicar, tendremos todas las cosas en común; no llamaremos nuestra a cosa alguna que tengamos.

Hacedlo vosotros (*si* os place) hasta que la plaga de Dios pudra y consuma todo lo que poseéis.

Nosotros no lo haremos, comeremos nuestro pan unidos en unidad de corazón, repartiremos el pan de casa en casa.

NOTAS Y BIBLIOGRAFIA

Las siguientes Notas y Bibliografía indican las fuentes originales y los trabajos modernos que han proporcionado el material histórico para el presente estudio. En las Notas las fuentes son citadas siempre que es posible bajo el nombre del autor, o si no bajo el título abreviado o el nombre del editor. Las referencias son los datos y ediciones dados en la Bibliografía. Cuando es necesario, las abreviaciones FO y TM han sido usadas para indicar si la cita aparece bajo Fuentes Originales o bajo Trabajos Modernos.

Las citas especificadas en el Apéndice o en las Notas no son repetidas en la Bibliografía.

Un asterisco ante una cita en la Bibliografía indica que el texto en cuestión ha aparecido después de que este libro fuese escrito, y ha sido tomado en cuenta en la revisión.

No ha sido posible, en general, incluir las obras de sociología, antropología, psicología o política que en uno u otro sentido han influido sobre el análisis general. Pero se facilita una selección de trabajos recientes sobre milenarismo y movimientos mesiánicos en el mundo como una tercera parte de la Bibliografía.

NOTAS

1. LA TRADICION DE LA PROFECIA APOCALIPTICA

Apocalíptica primitiva Cristiana y Judía

17. Baja Edad Media: el término Edad Media ha sido usado aquí para el período que abarca, aproximadamente, desde la caída del Imperio Romano en Occidente hasta la Reforma; y el término 'Baja Edad Media' en un amplio sentido general para el período que va de c. 1100 a la Reforma.
Para información general acerca de la tradición milenarista judeo-cristiana y la profecía mesiánica: Case, Döllinger (TM), Gry, Hübscher, Hundeshagen, Nigg (1); sobre el desarrollo de la religión hebrea: Oesterley y Robinson, y sobre la escatología hebrea y judía en particular: MacCulloch (1), págs. 376-81. La posible conexión entre las escatologías y apocalípticas persa (mazdea) y judeo-cristiana es todavía un tema de debate entre los especialistas. Para diferentes puntos de vista: Söderblom, págs. 270-320, y Cumont, págs. 64-96; los más recientes argumentos de Cumont en favor de una relación han sido aceptados por Eliade, págs. 126, y rechazados por Vulliaud, pág. 33.
19. 'será diversa...': Daniel VII, 23.
'vino con las nubes...': *ibíd.*, 13-14, 27.
Apocalíptica judía: por supuesto que esto no significa que todas las apocalípticas judías tengan que ver con fantasías de esta clase.
20. Sobre el desarrollo de tales fantasías hebreas y judías del Mesías: Klausner; pero cf. para sus orígenes pre-exílicos, Johnson.
Apocalipsis de Esdras, XI-XIII, págs. 608-19.
Apocalipsis de Baruk, XXXIX-XL, pág. 501; LXXII-LXXIV, pág. 518; XXIX, págs. 497-8.

21. Josefo, Libro VI, cap. V (vol. II, pág. 108).
Sobre seudo-mesianismos judíos: Hyamson.
'Para el Hijo del Hombre...': Mateo XVI, 27-28 (Lucas IX, 27). Mateo X, 23.
Sobre las dos épocas: Vulliaud, págs. 45 sg.
Para la profecía de la Segunda Venida, atribuida a Cristo, pero que corresponde absolutamente a la tradición apocalíptica judía: Marcos XIII (= Mateo XXIV, Lucas XI); parece datar de los años 50. Sobre la boga de *Baruk* entre los cristianos: Charles, vol. II, pág. 470.
22-23. Apocalipsis XIII, 1, 7-8, 11, 13, 14; XIX, 11, 14-15, 19-21; XX, 4; XXI, 1-5, 10-11. 'Alma de la Verdad': Juan XV, 26; XVI, 3.
24. Tertuliano, cols. 355-6.
'en breve': Apocalipsis XXII, 6; cf. *ibíd.*, 7, 20.
'hasta que todos debieran...': 2 Pedro III, 9.
Justino Mártir, cap. LXXX, cols. 64-8.
25. Papías, cols. 1258-9. Este fragmento está preservado en Ireneo, cols. 1213-14. Cf. *Apocalipsis de Baruk*, XXIX, pág. 498.
Ireneo, lib. V, cap. XXXII-XXXIV. El pasaje citado está en la col. 1210.
Lactancio (2), cols. 1090-2. El pasaje está resumido a partir de Lactancio (1) *Divinae Institutiones)*, lib. VII, cap. xx, xxiv, xxvi; ver esp. cap. xxiv, cols. 808-811.
Comodiano (1), págs. 53-61, y (2), págs. 175-80. Se cree ahora una fecha probable para Comodiano el siglo V más que el III; cf. *Oxford Classical Dictionary*, 1949, pág. 222.
27. Gog y Magog: Estos pueblos continuaron figurando en la literatura apocalíptica a lo largo de toda la Edad Media; cf. Bousset (2), págs. 113-31, y Peuckert, págs. 164-71. Se creía en un principio que vivían en el lejano Norte, pero fueron posteriormente ubicados detrás del Cáucaso y pudieron, por lo tanto, haber sido confundidos fácilmente con las hordas que periódicamente venían del Asia central. Sobre los orígenes de la idea, ver Ezequiel xxxviii-xxxix y Apocalipsis XX, 8-9.

La tradición apocalíptica en la Europa medieval

Agustín: lib. XX, cap. XVI-XVII (vol. II, págs. 458-84).
Sobre la supresión de los capítulos sobre Ireneo: Gry, pág. 74; y en PL, Nota a col. 1210 de Ireneo.
28. Sobre Sibilinas primitivas judías y cristianas: Lanchaster. Para una edición reciente y adecuada de estos 'oráculos': Kurfess (FA). El libro VIII tuvo mucha importancia para el desarrollo de la tradición sibilina en la Europa medieval.
La obra básica sobre la fantasía del emperador escatológico durante la Edad Media es todavía la de Kampers (1). Ver también Berheim, páginas 63-109; Dempf, págs. 255-6. Kampers (2) trata principalmente de las versiones precristianas del salvador-rey.
29. Para el texto en latín de la *Tiburtina:* ver *Tiburtina,* y Sackur (ambos FO). Esta versión data de 1047. Para una lista bibliográfica de las numerosas revisiones de la *Tiburtina* conocidas en la Edad Media: Hübscher, págs. 213-14.
31. Para el texto latino del *Pseudo-Methodius:* ver *Pseudo-Methodius* y Sackur. Esta traducción fue hecha por un monje sirio o griego en Saint Germain de Près en el siglo VIII.
32. Sobre la influencia de las Sibilinas medievales: Kurfess, pág. 347, destaca que si exceptuamos la Biblia y las obras de los Padres, hubo escasamente un escrito que tuviera tanta influencia universal en la Edad Media como el *Pseudo-Methodius*.
Para un análisis detallado del símbolo del Anticristo: Bousset (1), págs. 142-89.
'se exaltará a sí mismo...': Daniel XI, 36.

'pronuncia grandes palabras...': Daniel VII, 25.
San Pablo: 2 Tesalonicenses II, 4, 9; y cf. Apocalipsis XIII, 13-14.

33. 'Y le fue concedido...': Apocalipsis XIII, 7.
'creció grandemente...': Daniel VIII, 10.
Para las dos Bestias: Apocalipsis XI, XII, XIII.
Hildegarda (1), col. 713. La Visión XI en conjunto es una fuente excelente acerca de la tradición medieval sobre el Anticristo.

33-34. Sobre la influencia de la escatología en los juicios políticos en la Edad Media: Berheim, págs. 69-101.
Sobre la explotación dinástica de las profecías sibilinas: Kampers (1), *passim*.
Sobre las expectativas medievales de un Anticristo: Wadstein, páginas 81-158, y Preuss, esp. pág. 21.

2. LA TRADICION DE LA DISIDENCIA RELIGIOSA

El ideal de la vida apostólica

37. Bibliografías recientes sobre la disensión o 'herejía' religiosa medieval son: Grundmann (6); Kulcsár.

38. San Benedicto de Nursia, pág. 110 (cap. XLVIII).
Actas II.44 e IV.32.
Sobre predicadores laicos de los siglos VIII a XII: Russell (2).

39. Enrique (a menudo, pero con insuficientes razones, llamado 'de Lausanne') es tema de abundante literatura. Para un buen resumen reciente: Russell (2), págs. 68-74.

40. Para apreciar la continuidad de la tradición de los predicadores errantes, ver e.g., Russell (2), Grundmann (4) y (5), Leff y Williams.

Los primeros Mesías

42. San Gregorio de Tours, pág. 437 (lib. X, cap. XXV).

43. 'Padecerán hambre...': Mateo XXIV, 7 y 24; cf. Marcos XIII, 22.
Para Aldebetto: Sínodo de Roma, 745, págs. 108-18. Para recuentos recientes: Russell (1) y, más brevemente, Russell (2), págs. 102-8.

45-46. Fuentes contemporáneas principales sobre Eon o Eudes son *Sigeberti Continuatio Gemblacensis*, pág. 389; *Chronicum Britannicum*, pág. 558, y Sínodo de Reims, 1157, págs. 771 sg. William de Newburg, págs. 97-8 (lib. 1, cap. XIX), está parcialmente basado en los dos primeros. Ver también *Sigeberti Continuatio Praemonstratensis*, pág. 454; *Annales Camarecenses*, pág. 517; *Annales Casinenses*, pág. 310; *Annales Parchenses*, pág. 605, y Otto de Freising, pág. 81.
Para descripción moderna: Russell (2), págs. 118-23.
'como moscas...': William de Newburg, *loc. cit.*

46. Sobre los siguientes a Eon: Otto de Freising, *loc. cit.*; William de Newburg, *loc. cit.* Sobre el hambre: *Continuatio Gemblacensis*, *loc. cit.*, y cf. Alphandéry y Dupront, pág. 166.
Sobre el seudo-Balduino ver Capítulo 5.

47. 'Per *eum*...': *Continuatio Praemonstratensis*, *loc. cit.*

48. Sobre la misión de Tanchelmo en la Santa Sede: Pirenne (2) y De Smet.
Sobre las fuentes principales sobre Tanchelmo ver Capítulo de Utrecht y *Vita S. Norberti A*. (La descripción en *Vita S. Norberti B*. es más difamatoria y menos de fiar). Entre los escritores modernos, Janssen (1867) y Essen (1912) aceptaron estos relatos primitivos como sustancialmente exactos; pero escritores más re-

cientes como Philippen (1934), Mohr (1954) y De Smet (1961) han tratado de desacreditarlos y de presentar a Tanchelmo simplemente como un reformador gregoriano groseramente difamado. Más recientemente, Russell (2) adopta el mismo punto de vista que el del presente trabajo.

49. Sobre el monje Enrique, ver antes, pág. 39.

50. Werner y Erstösser, págs. 265-6, y Werner (2), págs. 385-93, sugieren que Tanchelmo moldeó su conducta según la tradición todavía familiar en el siglo XII, respecto a Simón Magus. El grupo de Simón se supone formado por cierto número de hombres y mujeres, que representaban la sabiduría (la Sophia Gnóstica). La hipótesis es interesante, pero tal vez en exceso ingeniosa: 'el Maestro de Hungría' (Capítulo 5) y el dirigente de los adamitas bohemios (Capítulo II) tenían también 'Marías' y su modelo era seguramente Jesucristo, más que Simón Magus.

51. 'muchas masacres': *Continuatio Praemonstratensis*, pág. 449.
Biografía desaparecida de San Norberto: Potthast, vol. II, pág. 1494. Sobre documentos concernientes a las fundaciones de Norberto: Fredericq (FO), vol. I, págs. 24-5 y vol. II, págs. 3-6. Cf. Philippen, págs. 256-69.

52. Weber (2), pág. 278 (traducción mía). Sobre las características generales de la religión salvacionista entre los no privilegiados, ver Weber (1), págs. 245-8, y (2), págs. 267, 276-82, 296-7. Sobre territorios coloniales y ex-coloniales, ver la Bibliografía, parte 3, sobre movimientos mesiánicos y milenaristas.
Sundkler, pág. 114. (Bibliografía, 3).

53. Sobre Shembe: *ibíd.*, pág. 278.
Mesías y gobernante: *ibíd.*, págs. 115, 288.

3. EL MESIANISMO DE LOS POBRES DESORIENTADOS

El impacto de un rápido cambio social

58. Sobre grupos de parentesco campesino: Bloch (2), págs. 163-70, y (3) págs. 190-220; Thalamas, págs. 157-8.

60-61. Sobre la inseguridad de los trabajadores de la industria textil: Carus-Wilson, pág. 387.
Sobre la desintegración de los grupos de parentesco: Bloch (3), pág. 217; Dupre Theseidor, pág. 58; Weber (2), págs. 527-31; y en Italia: Tamassia, pág. 112-14.

Los pobres en las Primeras Cruzadas

64. Para una descripción moderna y concisa sobre el trasfondo político y el lanzamiento de la Primera Cruzada: Runciman (2), vol. I, págs. 93-109. Otras descripciones de confianza: Chaladon; Grousset, vol. I; Röhricht (4); Sybel; más brevemente en Stevenson; y con gran detalle en la obra monumental editada por Setton y Baldwin (espec. Cap. VIII, por D. Duncalf). Urbano sobre la indigencia y la futura prosperidad: Roberto el Monje, pág. 728.

65. Sobre la inspiración religiosa de la Cruzada de los Caballeros Rousset (1) y (2).
Por otro lado, el recuento más completo sobre los movimientos populares que acompañaron a la Primera y Segunda Cruzada, y sobre las fantasías que las inspiraron, es el de Alphandéry y Dupront.
Sobre Pedro el Ermitaño y las predicaciones al pueblo: Hagenmeyer, esp. págs. 127-51; Alphandéry y Dupront, págs. 69-71.
Los actos de Pedro parecen semi-divinos: Guiberto de Nogent (1), pág. 142.

66. Para la lista de catástrofes, 1085-95: Wolff, págs. 108-9. El hambre de 1095 es descrita por Guiberto (1), pág. 141. Muchos cronistas mencionan la peste, el llamado 'mal des ardents' o 'fuego de San Antonio'; e.g. Bernold de Constanza, pág. 459; *Chron. S. Andreae*, pág. 542; Ekkehard de Aura (1). págs. 105-9 (cap. VIII) y (2), pág. 207; Sigeberto de Gembloux, págs. 366-7. Para ejemplos sobre los nuevos grupos de devotos: Alphandéry y Dupront, vol. I, págs. 48-9. Sobre la composición social de la Cruzada del Pueblo: Baudri de Dol, col. 1070; Bernold, pág. 464: Fulcher de Chartres, pág. 385; Guiberto (1), pág. 142. Urbano ignora Jerusalén: en la descripción del llamamiento de Clermont que brinda Fulcher, la fuente más primitiva y fiable, no se menciona a Jerusalén. Sobre la peregrinación de 1033; Rudolph Glaber, col. 680, y sobre la de 1064: *Annales Altahenses maiores*, págs. 815 sg.

67. Sobre las Cruzadas del Pueblo como una *imitatio Christi*, cf. Erdmann (2), págs. 318-19.
'Regocijaos vosotros...': Isaías LXVI, 10-13.
'el ombligo del mundo...': Roberto el Monje, pág. 729.
Sobre el descenso de la Jerusalén Celestial: Apocalipsis XXI, 1-5, 10-11.
Sobre la interpretación de lo terrenal como símbolo de la Jerusalén Celestial: Röhrich (1), pág. 376, Nota 76; Alphandéry y Dupront, pá-
68. gina 22; Konrad, (2). Sobre la confusión de las dos por los *pauperes:* Ekkehard (1), pág. 301 (cap. XXXIV); la ciudad en el cielo: *ibíd.*, pág. 117 (cap. X); los niños: Guiberto (1), pág. 142.
Sobre el sentido de elección de los *pauperes:* cf. Alphandéry (5), páginas 59 sg.
'Dios ha elegido...': Raymond de Aguilers, pág. 254.
Sobre las cruces milagrosas: *ibíd.*, pág. 272.
Sobre los tafures: Guiberto (1), pág. 242; *Conquête de Jèrusalem. passim*, y esp. págs. 65 sg.: *Chanson d'Antioche, vol. II, passim*, y esp. págs. 254-5. Las versiones originales de estas dos épicas vernáculas fueron compuestas a principios del siglo XII. Las únicas versiones ampliadas son las revisadas por Graindor de Douai a principios del siglo XIII; pero los pasajes referentes a los tafures no dan la impresión de haber sido muy corregidos. Se ha sostenido frecuentemente que ambas épicas fueron escritas por un tal Ricardo el Peregrino, pero parece muy improbable que el mismo autor haya escrito las dos. *La Conquête de Jèrusalem* describe la cruzada desde el punto de vista de los pobres. Es muy valiosa como una guía sobre la psicología más que de la historia exterior de la Cruzada del Pueblo en Oriente; y lo que relata de los tafures es su leyenda. La *Chanson d'Antioche* nos rinde una versión más sobria y menos aduladora, siendo sin duda un recuento más exacto sobre los tafures. Para una buena descripción reciente: Sumberg.
Sobre la palabra 'tafur': *Trudannes*, a la que Guiberto, pág. 242, toma por equivalente de *tafurs*, como variante de *trutani*, 'vagrants', 'vagabonds', 'beggars'.

69. 'no francos...': *Chanson d'Antioche*, pág. 5. Cf. *ibíd.*, págs. 254-5, y *Conquête de Jèrusalem*, pág. 230.
'mucho más valioso...': *Conquête*, pág. 194. En la *Conquête*, pág. 72, los *pauperes* del ejército provenzal aparecen en estrecha asociación con los tafures siendo descritos con términos muy similares.
Sobre el culto de la pobreza entre los tafures: Guiberto, pág. 242.
'Los más pobres la tomarán...': *Conquête*, pág. 163.
Los pobres provenzales galopan 'a lomo de caballo...': Raymond de Aguilers, pág. 249.
'Donde está la gente pobre...': *Conquête*, págs. 165-6. Cf. *Anonymi Gesta Francorum*, págs. 204-5.

70. Sobre la salida de Jerusalén: *Conquête*, págs. 243-53.
Sobre los tafures como príncipes: *Chanson*, págs. 6-7.

El Rey tafur urge a los barones: *Conquête*, págs. 64-7; es llevado del campo: *ibíd.*, págs. 82-3; corona a Godofredo: *ibíd.*, págs. 191-3; le ruega que se quede en Jerusalén: *ibíd.*, págs. 193-5.
Sobre una conversión forzada de los campesinos: *Anonymi Gesta*, páginas 162-4.

71. 'los caballos coceaban en la sangre...': Raymond, pág. 300.
Los judíos de Jerusalén son quemados: Ibn al-Qalânisî, pág. 48.
'Oh, nuevo día...': Raymond, *loc. cit.*, Cf. Du Cange (TM) sobre el sentido de *exanitio*.
Sobre la masacre del tejado: *Anonymi Gesta*, págs. 204-206. Cf. *Conquête*. págs. 178-9.
Primeras grandes masacres de judíos europeos: se habían producido algunos ataques contra los judíos en España en época de la 'cruzada' contra los musulmanes en 1064; pero fueron en muy pequeña escala. Para un recuento moderno sobre las masacres que acompañaron a la Primera y Segunda Cruzada: Parkes, págs. 61-89.
'se estableció la paz...': Sigeberto de Gembloux, pág. 367. Sobre las masacres en Francia: Guiberto (2), pág. 240; Ricardo de Poitiers, págs. 411-12.

72. Sobre los acontecimientos en Speyer y Worms: Anónimo de Mainz-Darmstadt, págs. 171-2; Eliezer bar Nathan, págs. 154-6; Salomo bar Simeon, pág. 84, Bernold de Constanza, págs. 464-5. Para exámenes críticos de las fuentes hebreas: Elbogen, Porges, Sonne.
Para Mainz: Anónimo de Mainz-Darstadt, págs. 178-80; Eliezer, páginas 157-8; Salomo págs. 87-91; Alberto de Aix, pág. 292; Annalisra Saxo, página 792.
Para Trier: Salomo, págs. 131 sg.; *Gesta Treverorum, Continuatio I*, págs. 182. 190.
Para Metz: Salomo, pág. 137.
Para Colonia: Eliezer, págs. 160-63; Salomo, págs. 116 sg.
Para Regensburgh: Salomo, pág. 137.
Para Praga: Cosmas de Praga, pág. 164.
Sobre el monje Rodolfo: Erain bar Jacob, págs. 187 sg.; Otto de Freising, págs. 58-9; *Annales Herbipolenses*, pág. 3; *Annales Rodenses*, páginas 718-19 (una fuente contemporánea, y que favorece a Rodolfo, ya que es contra San Bernardo); *Annales S. Jacobi Leodiensis minores*, pág. 641. Para los comentarios del propio San Bernardo: Bernard (3) y (4). Para un recuento moderno: Setton y Baldwin, págs. 472-3 (por V. G. Berry).

73. 'Ven a nosotros...': Joseph ha-Cohen, pág. 24.
La matanza de judíos gana el perdón de los pecados: Anónimo de Mainz-Darmstadt, pág. 170.
'Hemos establecido...': Guiberto (2), pág. 240; Ricardo de Poitiers, página 411.
'Dijo Jesús...': Salomo, págs. 88-9.

4. LOS SANTOS CONTRA LAS HUESTES DEL ANTICRISTO

Salvadores en los Ultimos Días

75. Sobre las 'señales' y 'las últimas trompetas': Ekkehard de Aura (1), páginas 54-6 (cap. II). Las 'señales' son las que oímos en la profecía en Marcos XIII.
Adso, monje y posteriormente abad de Montier-en-Der, escribió su tratado a petición de Gerbega, esposa de Luis VI (d'Outremer). Para un reciente estudio de su obra e influencia: Konrad, R. (1).
El Ultimo Emperador se transforma en un monarca occidental: Kampers (1), págs. 30-39.

76. Benzo de Alba: págs. 605, 617, 623.
Sobre las profecías sibilinas en la Primera Cruzada: Erdmann (1), página 413, y (2), págs. 276-8; Heising, *passim.*
Sobre Carlomagno resucitado: Ekkerhard (1), págs. 120-21 (cap. XI).
Sobre Carlomagno como peregrino y cruzado: Benedicto, monje de San Andrés en Monte Soracte, escribiendo en la segunda mitad del siglo X nos dice (cols. 32-6) de una masa de peregrinos hacia Jerusalén, encabezada por Carlomagno; pero esto parece haber contribuido apenas al crecimiento de la leyenda. Es solamente en la época de la Primera Cruzada que nos enteramos de una historia sobre una cruzada armada conducida por Carlomagno; notablemente en la *Descriptio* (FO), que fue forjada por los monjes de Saint-Denis para explicar la presencia en su abadía de la Corona de Espinas y otras reliquias (el pasaje pertinente está en pág. 108). Sobre la diseminación de esta leyenda y su uso como propaganda para los cruzados: Rauschen, págs. 141-7. De las crónicas de la Primera Cruzada, el *Anonymi Gesta Francorum,* pág. 4, y el atribuido a Urbano por Roberto el Monje, pág. 728, se refiere a la supuesta ruta de Carlomagno.
Sobre el Carlomagno durmiente: Heisig, págs. 52 sg.; Kampers (1), página 58. El héroe durmiente, pasando la vida en cuevas o en las montañas, era una figura común en el folklore medieval y en otros. La creencia en la existencia continuada y un futuro retorno del rey Arturo fue muy difundida e intensa; y en cuanto a Federico II Hohenstauffen, ver Cap. 6 del presente estudio.

77. Para dirigentes de las Cruzadas que fueron vistos como Ultimo Emperador: Alphandéry y Dupront, vol. I, págs. 75, 112, 131. Alphandéry (4), págs. 3-8.
Sobre la cruz entre los omóplatos: Grauert (2), esp. págs. 709-19.
Sobre las hordas de Emico y su destino: Alberto de Aix, páginas 239-5; Ekkehardt (1), págs. 128-31 (cap. XII). Alberto, aunque a menudo no es de confiar, es sin duda acertado al decir que la mayor parte de las hordas de Emico caminaban a pie; otros cronistas dan la misma impresión.
Para Emico en la montaña: Ekkehard (2), pág. 261. Sobre la muerte de Emico en batalla, mientras defendía Mainz contra el duque de Suabia: Otto de Freising, pág. 29.

78. Nuevas versiones de la *Tiburtina:* Kampers (1), págs. 53-4, describe cómo fue revisada la profecía a fines del siglo XI y a principios del XII, para hacerla referirse ya sea a los reyes franceses, ya a los emperadores alemanes, Para el texto del oráculo: Otto de Freising, págs. 10-11 y cf. *Annales S. Jacobi Leodiensis minores,* pág. 641. El texto ha sido preservado también por otros cronistas; ver Kampers (1), pág. 192, nota 32, e (IA), Apéndice I, págs. 204-5. Sobre la supervivencia del nombre Constante: *ibíd.*, págs. 206-7. Sobre la influencia del oráculo en San Bernardo: Radcke, págs. 115 sg. El Oráculo en Alemania: Otto dice que fue estudiado 'en las Galias'. Pero para él, como hombre ilustrado, el término 'Galia' incluía mucho territorio que era alemán en el siglo XII. Es así que se refiere, pág. 58, al profeta Rodolfo, como activo 'en aquella parte de Galia que toca el Rhin'. Cuando se refiere a Francia, tiende a hablar de 'la Galia occidental' *(Galia occidentalis).*

LAS HUESTES DEMONÍACAS

80. Sobre la idea de la cruzada como Guerra Santa y el contraste que ella ofrecía con las intenciones papales: Erdmann (2), págs. 264-73, 321. Ya la invasión pisana de Sicilia bajo los musulmanes, en 1087, se consideraba una Guerra Santa. Un poema escrito conmemorando el éxito describe a San Miguel soplando la trompeta como para la batalla contra el dragón, y a San Pedro exhibiendo la Cruz, para incitar a los ciudadanos a un ataque que termina con la matanza de todo infiel, hombres, mujeres y niños incluidos; ver Schneider (FO), poema 25, esp. líneas 33-40.

'El emperador ha tomado...': *Chanson de Roland*, líneas 3660-70, página 304.
El Anticristo ya ha nacido: De acuerdo con San Bernardo (2), San Norberto oponente de Tanchelmo creía esto; y también tres siglos más tarde lo creyó San Vicente Ferrer.
Urbano sobre el Anticristo: Guiberto de Nogent (1), pág. 138.
Bernardo sobre el Anticristo y los sarracenos: Bernardo (3).
El Anticristo y los infieles: Al igual que la idea del Anticristo individualmente, la de las huestes del Anticristo se desarrolló a partir de las fantasías escatológicas judías que existían antes de la Cristiandad.

80. Sobre los musulmanes como 'ministros' del Anticristo: Eulogius, col. 728 sg.; Alvarus de Cordova, cols. 535-6.
Sobre los musulmanes como demonios: *Aliscans*, líneas 71-3, 1058-61.
Sobre la identificación de los judíos con los sarracenos: Bulard, páginas 225 sg. Bulard prueba a partir de evidencia iconográfica que se creía que los sarracenos habían tomado parte, junto con los judíos, en la crucificación de Cristo.
Sobre la situación social y económica de los judíos en la Edad Media: Baron, Caro, vol II; Kisch; Parkes; Roth.

82. El Anticristo como judío: para un ejemplo temprano de esta creencia, ver Ireneo, col. 1205. La elección de la tribu de Dan fue tomada del Génesis XLIX, 16-17.

82. Para un ejemplo típico de la versión antijudía de la leyenda del Anticristo: Hippolytus (atrib.), esp. cols. 920, 925, 928, 944. Los modernos *Protocolos de Sión*, que han ejercido enorme influencia, derivan directamente de la leyenda del Anticristo. Aparecieron primero en 1905, en un volumen ruso que tiene como tema principal la inminente imposición del reino del Anticristo por medio de sus agentes judíos: ver Cohn (TM).
Adso sobre el Anticristo: Adso, págs. 106-7. En un verso popular (citado por Wadstein, pág. 129, nota 3) se agrega el incesto a la imagen:

Un padre judío abominable
conocerá carnalmente a su propia hija.

Sobre los judíos en la Demonología medieval: Trachtenberg.
Para animales como símbolos de la judería ver e.g. el prólogo de Trachtenberg; para el escorpión en particular: Bulard.
Sobre magia negra en la sinagoga, ver el párrafo del *Cantar de Roldán* citado al principio de esta sección.
La creencia de que los judíos tenían torneos de entrenamiento: Burdarch (4).

83. *Pseudo-Methodius*, pág. 92.
Sobre los judíos en las piezas de teatro sobre el Anticristo: Trachtenberg, págs. 36-40.
Sobre la política papal cf. Trachtenberg, pág. 161: '*Constitutio pro Judeis*, prohibiendo explícitamente la violencia, y que fue suscrito por sucesivos papas hasta diez veces desde su publicación en 1120 a 1250'.
Sobre el *papel* de los judíos como prestamistas de dinero, ver obras citadas anteriormente en la pág. 76. Que los judíos no se habían dedicado aún al préstamo de dinero en la época de la Primera Cruzada, parece ser razonablemente cierto; ver Caro, vol. I, págs. 211-25, y vol. II, págs. 110, 192 sg.; Graetz, vol. VI, pág. 402.

85. Sobre el papel atribuido al papa y a la clerecía en la demonología de diferentes sectas y movimientos disidentes: Benz, págs. 307-14, 366-8; Peuckert, págs. 112 sg.; Preuss, págs. 44 sg.
El Anticristo hijo de un obispo y una monja: Adso en PL, col. 1292.
Para el punto de vista de San Bernardo sobre la clerecía: Radeke, páginas 15-17, 102.

85. Sobre el *propheta* de 1209: Cesáreo de Heisterbach, págs. 304-7.

Para la Ramera de Babilonia: Apocalipsis XVII, 6, 2; y para la Bestia: Apocalipsis XIII, 17.
Sobre la clerecía vista como la Bestia: Benz, págs. 330-31.

87. 'no les importa...': Jean le Fèvre, lib. III, líneas 602 sg. (págs. 176 sg.).

90. 'vestidos de blanco lino...': Apocalipsis, XIX, 14.
El Anticristo como el mal hijo y el mal padre: en un ensayo publicado en época tan reciente como 1912, Ernest Jones analizó la imagen medieval de Satanás en términos de las imágenes del mal padre y del mal hijo. El ensayo está incluido como Cap. VI en la obra especificada en la Bibliografía.

91. Sobre los sapos: Apocalipsis XVI, 13; y cuadro de Lorch sobre Satanás-Anticristo, donde se agregan los escorpiones y los sapos.
Los judíos como asesinos de niños cristianos: la acusación fue reavivada en época del Tercer Reich. Dibujos de los rabinos succionando la sangre de los niños 'arios' abundaban en el diario oficial *Der Stürmer*, que dedicó incluso un número completo (1 de mayo de 1934) al tema; cf. Trachtenberg, pág. 243.

92. 'los hijos de Dios...': citado en Trachtenberg, pág. 42.

5. EL TRASFONDO DE LAS CRUZADAS

El pseudo-Balduino y el 'Maestro de Hungría'

95. Sobre Fulk de Neuilly: Reinerus, pág. 654. Para un recuento moderno completo: Alphandéry y Dupront, vol. II, págs. 45-64. Sobre las Cruzadas de los Niños: ver Hecker, Apéndice, págs. 346-53, y Runciman (2), vol. III, págs. 139-44, para resúmenes concisos; Alphandéry (3) y Alphandéry y Dupront, vol. II, págs. 115-48 para descripciones más completas que tienen que ver con las fantasías subyacentes, y cf. el examen crítico de las fuentes por Munro, esp. pág. 520.

96. Balduino visto como ser sobrehumano: Cahour, pág. 82. El análisis de Cahour sobre el pseudo-Balduino es el más completo. Para un resumen breve ver: Kervyn de Lettenhove (1). La descripción presente está principalmente basada sobre Mouskes (FO), vol. II, líneas 24463-25325.

97. Sobre la guerra contra la condesa Joanna: Alberico de Trois-Fontaines, página 794; Baldwin de Ninove, pág. 251; *Chronicon S. Medardi Suessionensis*, pág. 722; Mouskes, líneas 24839-43. Cf. Cahour, pág. 168.

98. 'Si Dios ha venido...': *ibíd.*, líneas 2481-5.
'el pobre hombre...': *ibíd.*, líneas 24741-8; y cf. *ibíd.*, líneas 24771-1.
El aspecto social del movimiento surge no solamente del recuento de Mouskes, sino también de las crónicas latinas (algunas de ellas se acepta que más bien son tardías) tales como *Chronicom Andrensis monasterii*, pág. 579; *Chronicon Turonense*, págs. 307-9 y Juan de Ypres, pág. 609.
Para los tratados: Enrique III en Rymer, vol. I, pág. 177; la condesa en *Gesta Ludovici VIII*, págs. 308-9.

99. Sobre la sublevación de Valenciennes. Mouskes, líneas 25019 sg.
'en Valenciennes la gente lo esperaba...': *ibíd.*, líneas 25201 sg.; cf *ibíd.*, líneas 24627-30. Varios cronistas describen al ermitaño como si fuese el auténtico conde; e.g. París, vol. III, págs. 90-91. Pero los historiadores modernos están unidos en considerar el episodio como una impostura.
Sobre la primacía de la monarquía francesa: Bloch (1), pág. 237.

100. Sobre las pretensiones de Felipe Augusto; Giraldus Cambrensis, páginas 292 sg. Cf. Folz, págs. 277-9.
Sobre los sectarios en París: Cesáreo de Heisterbach, págs. 304-7.
Mahoma más fuerte que Cristo: Salimbene, pág. 445.
La historia de la Cruzada de los Pastores de 1251 es contada en una carta escrita

en la época por un franciscano de París a Adam Marsh y otros franciscanos de Oxford, citada en *Anales Monasterii de Burton*, págs. 290-93; en las *Chroniques de Saint-Denis*, págs. 115-16; por París, vol. V, págs. 246-54; por Primat, págs. 8-10; por William de Nangis (1), pág. 383, y (2), vol. I, págs. 207-8, 435-6. (William se refiere principalmente a Primat).
La descripción presente está basada principalmente en estas fuentes. Las especificadas abajo son las que proporcionan información adicional o confirman puntos particulares. Para resúmenes modernos: Berger, págs. 393-401; Rohrich (3).
Sobre el 'Maestro de Hungría': *Chronica minor autore minorita Erphordiensi*, pág. 200; *Chronicon S. Martini Turonensis, Continuatio*, pág. 476; *Flores Temporum, Imperatores*, pág. 241.

101. Sobre la formación, composición y organización de las hordas: Balduino de Avesnes (atrib.), pág. 169; *Chron. min. aucr. minorita Erphordiensi*, loc. cit., *Chronica universalis Mettensis*, pág. 522; *Chronique anonyme des Rois de France*, pág. 83; Gui (1), pág. 697; Juan de Columna, págs. 123-4; Wykes, pág. 100.
Los *pastoureaux* toman sus alimentos por la fuerza: *Annales monasterii de Waverleia*, pág. 344; Richerus, pág. 311.
Su ultraje a los sacramentos y la clerecía: *Chron. univ. Mettensis*, loc. cit.

102. Los *pastoureaux* en Ruan: *Chronicon S. Catharinae de Monte Rotomagi*, págs. 401-2; *Chronicon S. Laudi Rotomagensis*, págs. 395-6; *Chronicon Rotomagense*, pág. 339; *Visitationes Odonis Rigaudi*, pág. 575.
En París, Tours, Orleans: *Annales monasterii de Oseneia*, pág. 100; *Chron. univ. Mettensis*, loc. cit.; Juan de Columna, pág. 124; Juan de Tayster, pág. 589; Tomás de Chantimpré, pág. 140.

103. Sobre prestigio por matar sacerdotes: *Chronicon Normanniae*, página 214; Gui (1), loc. cit.
La Iglesia en peligro: Tomás de Chantimpré, loc. cit.
Para las instrucciones de Enrique III: Berger, pág. 401, nota 1.
Los *pastoureaux* como musulmanes: Baldwin de Ninove, pág. 544.

104. Sobre los objetivos finales adjudicados a los *pastoureaux*, ver los comentarios al final de la carta de Adam Marsh.

Las últimas cruzadas de los pobres

105. Sobre la situación de los pueblos flamencos en los siglos XIII y XIV, el profesor Carus-Wilson ha destacado recientemente que 'los conflictos de capital y mano de obra alcanzaron una intensidad y violencia nunca vista antes y no igualada ni durante el *Hochkapitalismus* de la Europa moderna... Por esta época los trabajadores especializados de la industria textil había caído bajo la dependencia del empresario' (Carus-Wilson, pág. 399). Sobre la relación entre capitalismo y proletariado, ver también Bezold (3); Heer, págs. 469-71; Peuckert, pág. 240.
Sobre el cambio de situación de los campesinos: Nabholz, págs. 439 sg., 503.

106-7. 'El hombre trabaja...': Tobler (FO), proverbio 52.
'todo hombre debiera tener...': citado por Trachtenberg, pág. 221.
'Magistrados, prebostes...': Jean de Meun, líneas 11540-49.

107. 'Yo quisiera...': *Rênart le Contrefait*, líneas 25505, sg.
Sobre los *caputiati: Chronicon anonymi Laudunensis canonici*, páginas 705-6 (en la cita sobre 'locura frenética'); Robert Auxerre, pág. 251; y para las primeras etapas del movimiento: Robert de Torigny (ver Sigeberto de Gembloux), página 534.
'Vende todo lo que posees...': Lucas XVIII, 22-5.

108. el epulón y Lázaro: Lucas XVI, 19 sg.

Para el rico como mal hijo de Cristo: Alphandéry y Dupront, vol. II, pág. 197. Sobre la mujer con las serpientes: Bernheimer, pág. 33; y cf. Heer, págs. 456-60. Sobre los herejes trabajando entre los tejedores: Eckbert de Schönau, cols. 13-14; Bernard (1), col. 716.

109. Sobre la Cruzada del Pueblo de 1309: *Annales Austriacarum, Continuatio Florianensis*, págs. 752-3; *Annales Colbazenses*, pág. 717; *Annales Gandenses*, pág. 596: *Annales Lubicenses*, pág. 421; *Annales S. Blassi Brunsvicenses*, pág. 825; *Annales Tielenses*, pág. 26; *Chronicon Elwacense*, pág. 39; *Gesta abbatum Trudonensium*, pág. 412; Gui (2), pág. 67; Juan de Winterthur, pág. 58; *Continuatio Brabantina* (ver Martín de Troppau), pág. 262; Muisis, pág. 175; Tolomeo de Lucca, pág. 34; William de Egment, pág. 577. Ver también; Heidelberger, págs. 44-5.
Hambrunas: La lista de hambres en Churchmann, págs. 82-5, revela un hecho iluminador: las mayores ocurrieron en los Países Bajos y a lo largo del bajo Rhin en 1225 (año del pseudo-Balduino), 1269 (año de las procesiones flagelantes: ver Cap. V) y 1309 (año de la Cruzada del Pueblo); y no se registra ninguna entre los períodos intermedios, pese a lo largos que fueron.
Sobre el hambre de 1315: Lucas.
Sobre la profecía: Guillermo de Nangis, *Continuatio III*, vol. II, páginas 179-80.

110. Sobre la Cruzada de los Pastores: Cruzada de 1320: Gui (3), págs. 161-3; Juan, canónigo de St. Victor, págs. 128-30 (escrito cerca de 1322); Guillermo de Nangis, *Continuatio, II*, vol. II, págs. 25-8 (probablemente copiado de Juan de St. Victor).
Para resúmenes modernos: Devic y Vaissête, págs. 402-6; Graetz, vol. VIII, págs. 277 sg.; Alphandéry y Dupront, vol. II, págs. 257-64. Los cronistas judíos Usque (que escribe en portugués) e Ibn Verga (que escribe en hebreo) relatan la historia unos dos siglos después del hecho, y con mucha oscuridad y confusión. Pero, refiriéndose a una fuente española desaparecida, ambos dan valiosas informaciones no solamente acerca de los 'salvadores' sino también sobre las matanzas de judíos en el sur de Francia y de España: Usque, vol. II, págs. XVI sg.; Ibn Verga, págs. 4-6; Joseph ha-Cohen, págs. 46-7, copia a Usque; cf. Loeb, págs. 218-20. Las masacres en localidades particulares han sido estudiadas por: Kahn, pág. 268, y Miret y Sans.

111-2. Para la carta del papa, ver Juan XXII.
Sobre las luchas de clases en los Países Bajos: Pirenne (1).
Sobre revueltas en París y Ruan: Levasseur, pág. 510.

112. Un obrero de la industria textil quemado en Ipres: documentos en Espinas y Pirenne (FO), pág. 790.
La edición más accesible del *Vademecum* es todavía la que se especifica en la Bibliografía bajo Juan de Roquetaillade, aunque el texto es defectuoso. De las veinte *Intentiones* en las que está dividido el trabajo, la N.° V profetiza la revuelta social. Sobre Juan de Roquetaillade mismo: Bignami-Odier. La profecía social citada allí (págs. 32-3), originada posiblemente en la de Roquetaillade, sería aún más interesante que el *Vademecum* si fuese genuina; pero la evidencia interna sugiere enérgicamente que es falsa, de fecha muy posterior.

114. De las profecías últimas la más famosa es la difundida por el ermitaño Telesforo de Cosenza en 1386. Dedicado al duque de Génova, pretendió hacer de Génova un dominio francés.

6. EL EMPERADOR FEDERICO COMO MESIAS

La Profecía Joaquinista y Federico II

115. Sobre Joaquín de Fiore: Grundmann (1) y (3); Bloomfield. Para una bibliografía exhaustiva hasta 1954: Russo.
116. Sobre la influencia de Joaquín de Fiore en la moderna 'filosofía de la historia': Löwith, págs. 158-9 y Apéndice I; Taubes, págs. 90-94; Voegelin, págs. 110-21 *et passim*.
Sobre el substrato joaquinista de la expresión 'el Tercer Reich': Kestenberg-Gladstein, págs. 245-283.
117. Cuarenta y dos generaciones: Mateo I, 17.
Sobre el joaquinismo en el sur de Europa: Benz; y más brevemente, Hubscher, págs. 107-32; Morchen, págs. 287 sg. Ver también la descripción de las actitudes contemporáneas hacia Rienzo de Burdach (1), págs. 5-53, *passim* y esp. págs. 1-23. Sobre la idea del Papa angélico, que desempeñó un importante papel en el joaquinismo italiano: Baethgen. El *propheta* francés Juan de Roquetaillade, citado en el capítulo anterior, fue en muchos aspectos un joaquinista aunque tardío.
118. Sobre la penetración del joaquinismo en el norte de Europa: Bloomfield y Reeves (2).
Federico II como Emperador de los Ultimos Días: Kampers (1), páginas 76-7, 154-5.
Sobre Federico II, ver los ensayos reunidos en G. Wolf.
119. Sobre los predicadores en Suabia: Alberto de Stade, págs. 146 sg.
Para el texto del manifiesto: Arnoldo, dominico (FO); cf. Bloomfield y Reeves, loc. cit.; Bossert, págs. 179-81; Völter.
120. Sobre el monje del Etna: Tomas de Eccleston, pág. 568. Cf. Kampers (1), págs. 83-7, que también cita fuentes sobre la creencia en el Federico resucitado en Sicilia e Italia. En Tivoli, que estando perpetuamente enemistada con Roma, se adhirió naturalmente a la causa 'imperial', la muerte de Federico se lloró en términos extraídos de la *Tiburtina;* véase Hampe, especialmente el manifiesto latino en págs. 18-20.

La resurrección de Federico

121. Para el pseudo-Federico cerca de Worms: *Annales Colmarienses maiores*, pág. 211; en Lübeck: *Detmar-Chronik*, pág. 367.
121. Fuentes principales para la historia del pseudo-Federico de Neuss: Ellenhard de Estrasburgo (2), pág. 6; *Vita Henrici II archiepiscopi (Treverensis) altera*, págs. 462-3. Para una descripción que es de menos confianza pero en la que se demuestra cómo la historia fue desfigurada en la imaginación popular, ver Ottokar: *Reimchronik*, líneas 32324 sg. (págs. 423 sg.). Ottokar, un ex-trovador que escribió entre los años 1305 y 1320, parece haberse basado en una versión que circulaba entre el pueblo de Austria, fuertemente influida por las ideas pseudo-joaquinistas y que aceptaba al monarca de Neuss como el verdadero Federico II.
Para recuentos modernos: Meyer (Victor); Shultheiss, págs. 23-47; Voigt, págs. 145 sg.; Kinkelmann.
El pseudo-Federico como peregrino: *Magdeburger Schöppenchronik*, página 170.
122. Sobre el pseudo-Federico como el Mesías de los pobres urbanos: Schultheiss, pág. 170; Voigt, pág. 148.
El pseudo-Federico promete regresar: Ottokar, pág. 426.
Sobre la ejecución de Utrecht: *Annales Blandinienses*, pág. 33.

El emperador rescatado de las llamas: Ottokar, pág. 427.
Dios ha decretado su retorno: Juan de Winterthur, pág. 280.

123. El emperador y preste Juan: Oswaldo del Schreiber, págs. 1012 sg. y esp. pág. 1027.
Sobre la creencia en un futuro emperador-salvador (imaginado por lo general como un Federico resucitado) en la Alemania de los siglos XIV a XVI: Bezold (4); Döllinger (TM), págs. 317 sg.; Kampers (I), págs. 100 sg.; Penckert, págs. 213-43, 609-29; Rosenkranz; Schultheiss; Wadstein, págs. 261 sg.
'En todos los países...': Regenbogen. Cf. Oswald der Schreiber, loc. cit.
'No debemos permitir...': *Magdeburger Schöppenchronik.*

124. Suchenwirt: citado en Bezold (3), pág. 40.
Juan de Winterthur, pág. 280. El *motivo* de las tonsuras ocultadas se da ya en el siglo XIII en el texto pseudo-joaquinista *Oraculum Cyrilli.* Se haría muy popular en Alemania; cf. Peuckert, pág. 189.
'Del emperador Federico...': Rothe, 426, cf. sus comentarios (pág. 466) sobre el pseudo-Federico de Neuss y los muchos que 'se han unido a esta herejía'.
Sobre el filósofo griego: Döllinger (TM), pág. 285-6.

MANIFIESTO EN FAVOR DE UN FUTURO FEDERICO

126. *Gamaleon:* Para la versión latina: Wolf (FO), págs. 720 sg. (que contiene casi toda la versión, en la forma de sermón que se supone fue pronunciado en 1409 ó 1439); y Lazius (FO), H 2 (*b*)-H 3 (que contiene el final, bajo el título de *Vaticinia de Invictissimo Caesare nostro Carolo V*). Esta versión está resumida en Bezold (4), págs. 573 sg. Para una versión alemana vernácula: Reifferscheid (FO), Documento 9. Döllinger (TM), págs. 349 sg.; Rosenkranz, págs. 516-17.
Reforma de Segismundo: ver *Reformation Kaiser Sigmunds* (FO). En esta obra: Dohna; Bezold (3), págs. 70 sg. y (4), págs. 587 sg.; Peuckert, págs. 198 sg., 220 sg. Sobre las preguntas sobre autor, ver también Beer, su introducción, págs. 71-4.

127. *Libro de los Cien Capítulos:* esta obra, que sobrevive en un solo manuscrito enorme en Colmar, no ha sido nunca publicada. El recuento presente se basa en el extenso análisis de Haupt (8) (TM). Cf. Doren, págs. 160 sg.; Franz, págs. 114-15; Peuckert, págs. 224-7.

128. 'El reinará...'; 'El rey vendrá...'; 'Yo soy el principio...': Haupt (8), págs. 202-3. Abundancia de pan, etc.; cf. Apocalipsis Vi, 6. Abundancia de pan y baratura de vino y aceite son características del reino del futuro Constante tal como lo describe la *Tiburtina.*
El Revolucionario mismo es el Mesías: Haupt (8), pág. 209.

129. 'para aplastar Babilonia...': *ibíd.*, pág. 202; y cf. págs. 163, 208 sg.
'quien quiera que golpee.': y el llamamiento para asesinar a Maximiliano: *ibíd.*, págs. 211-12.
'controlar el mundo entero...': *ibíd.*, pág. 215.
'Pronto beberemos...': *ibíd.*, pág. 212; cf. pág. 109.
'los grandes hombres...': *ibíd.*, pág. 210.
'Sigan golpeando...': *ibíd.*, pág. 212; cf. pág. 179.

130. Para la matanza de los 'usureros' y abogados: *ibíd.*, pág. 201; cf. páginas 134, 166.
'Cuánto daño...': *ibíd.*, pág. 168, nota 1; cf. págs. 167-72.
'Si una persona...': y comentarios sobre el nuevo tipo de justicia: *ibíd.*, págs. 164-6.

131. Sobre el Antiguo Imperio Germánico: *ibíd.*, págs. 141-5.
Sobre los pueblos latinos: *ibíd.*, págs. 146-9.

132. Sobre el destino futuro de Alemania: *ibíd.*, págs. 156 sg., 200.
'y aquellos que no aceptarán...': *ibíd.*, pág. 201.
133. Cristo le enseñó solamente a los judíos: *ibíd.*, pág. 188.
Sobre el patriarca y emperador: *ibíd.*, págs. 156-9.
'Los alemanes una vez tuvieron...': *ibíd.*, pág. 157.
134. Sobre la persistencia de las fantasías sobre el Federico reencarnado: Peuckert, págs. 605 sg.
Sobre el *Bundschuh* de 1513: Schreiber (TM). Los elementos milenaristas en su programa emergen de Documentos, 20 (pág. 89) y 22 (pág. 92). Cf. Haupt (8), pág. 200, Nota 3; Peuckert, pág. 625.

7. UNA ELITE DE REDENTORES POR LA AUTOINMOLACION

La génesis del movimiento flagelante

135. Sobre los comienzos de la auto-flagelación en Europa: Förstemann, página 7; Zöckler, pág. 36. Para la práctica en Camaldoli y Fonte Avellana: Damian (1), cols. 415-17, y (2), col. 1002. El fraile: Suso (1), pág. 43.
136. La descripción sobre las procesiones italianas está basado en: *Annales S. Justinae Patavini*, pág. 179.
Para recuentos modernos sobre los movimientos flagelantes: Förstemann, que durante casi siglo y medio ha sido la descripción más comprensiva y que ahora ha sido reemplazado por el simposio publicado en Perugia para conmemorar el sexto centenario del primer brote, ver *Il Movimento dei Disciplinati* (TM). Otros recuentos valiosos: Fredericq (1) (TM); Hahn, vol. II, págs. 537 sg.; Haupt (1), (5) y esp. (2); Hübner, esp. págs. 6-60; Lea (TM), págs. 381 sg.; Lechner; Pfannenschmid; Werunsky, págs. 291 sg.
Para bibliografía también: Röhricht (2).
137. El mundo cerca de la destrucción: *Annales S. Justinae*, loc. cit. Salimbene, pág. 466.
Sobre el movimiento de 1261-2 al norte de los Alpes: *Chronicon Rhythmicum Austriacarum*. pág. 363; *Annales Mellicenses*. Continuaciones: *Mellicensis*, pág. 509, *Zwetlensis III*, pág. 656, *Sancrucensis II*, pág. 645; *Annales Austriacarum, Continuatio Praedicatorum Vindobonensium*, pág. 728; Ellenhard (1), págs. 102 sg. (sobre la procesión de Estrasburgo); Enrique de Heimburgo, pág. 714; Hermann de Altaha, pág. 402. Los movimientos también llegan a Bohemia y Polonia: *Annales capituli Cracoviensis*, pág. 601; Baszko de Pozman pág. 74; Pulkava de Radenin, vol. III, pág. 232.
Sobre la deuda del movimiento alemán al italiano: Hübner, páginas 33-92. Para el texto de la Carta Celestial: Closener, págs. 111 sg. El contexto es el movimiento de 1348-9, pero evidencias internas demuestran que la carta es de 1262; cf Hübner, págs. 54 sg.; Pfannenschmid, págs. 155 sg. La profecía apocalíptica atribuida a Cristo: Marcos XIII (= Mateo XXIV, Lucas XXI).
138. Sobre la composición social del movimiento alemán: *Chronicon rhythmicum Austriacarum*, pág. 363. Baszko de Poznan se refiere a los flagelantes como 'secta rusticorum'. Cf. Hübner, págs. 19-20.
Sobre los reclamos de salvación de los flagelantes: Siegfried de Balnhusin, pág. 705. El recuento en Pulkava, loc. cit., es de fecha muy posterior y de menos confianza.
139. Sobre la represión en Alemania: e.g. *Annales Veterocellenses*, pág. 43.
Sobre los flagelantes de 1269: Closener, pág. 104; y de la Nota 5 en adelante.
Sobre la hambruna, ver arriba, nota a la pág. 102.
Sobre la Peste Negra: Ziegler, que reemplaza ahora a Coulton, Nohl. P.
Para Alemania en particular: Hoeniger.

140. Los flagelantes preceden a la plaga: *Kalendarium Zwetlense*, pág. 692; *Annales Austriacorunt, Continuatio Claustroneoburgensis:* V, pág. 736. Ambas fuentes aclaran expresamente que los flagelantes ya estaban activos en Austria antes de que llegara la plaga.
Para el avance de la plaga en Europa, ver: Lechner, págs. 443 sg.; o cf. Hübner, págs. 12-13.
Sobre los flagelantes en Inglaterra: Roberto de Avesbury, págs. 407-8.
Para Estrasburgo: Closener, págs. 105 sg.
Para Tournai: Muisis, págs. 349, 354-5.
Estadísticas de los Países Bajos: *Breve Chronicon S. Petri vulgo Sampetrinum Erfurtense*, pág. 180.

141. La presente reseña de la organización, reglamentos, rituales de los flagelantes, está basada sobre: du Fayt, págs. 703 sg.; Enrique de Herford, pág. 281; Hugh de Reutlingen, págs. 21 sg.; Mateo de Neuenburg, págs. 265-7; Muisis, pág. 355 sg.; Twinger, vol. XI, págs. 105 sg.

141-2. La ceremonia siendo invalidada por una mujer o un sacerdote: Giles van der Hoye, pág. 342; du Fayt, pág. 704; crónica vernácula de Fredericq (FO), vol. III, pág. 15.
Para el texto de los himnos: Hübner.
'La simonía había penetrado...': Enrique de Herford, pág. 268.

143. 'Qué incompatible...': Juan de Winterthur, pág. 278. El año es 1348.
Para los flagelantes salvadores: Boendaele, vol. I, pág. 590; Closener, pág. 119; Fredericq (FO), loc. cit., pág. 18; Enrique de Diesenhofen, pág. 73, *Magdeburger Schöppenchronik*, pág. 206.
El pueblo maldice a la clerecía: Closener, loc. cit.; *Magdeburger Schöppenchronik*, loc. cit.; Muisis, pág. 350; Tauble de Selbach, pág. 77.

FLAGELANTES REVOLUCIONARIOS

145. Sobre los terremotos como 'presagios mesiánicos': ver Hübner, pág. 30, nota 2, para fuentes.
Para la interpretación escatológica de la Peste Negra: *Detmar-Chronik*, pág. 522.
'La plaga gobernaba...': citado en latín por Hübner, pág. 31, donde también se facilita la fuente.
Juan de Winterthur, pág. 280.
Para el 'gran astrólogo': Michael de Leone, pág. 474.
Para la duración supuesta (33 años): Closener, pág. 120.

146. Para la inquisición en Breslau, ver los extractos de *Quaestio* en Hübner, págs. 22, 24 (nota 1), 29, 47 (nota 2), 204 (nota 1).
Los flagelantes se comparan con Cristo: Boendaele, vol I, pág. 590; William de Nangis, Continuación III, vol. II, pág. 218; crónica en Fredericq, (FO), vol. III, pág. 18.
Sobre la composición social de las procesiones: *breve chronicon Flandriae*, pág. 23; Enrique de Hertford, pág. 282; Hugo de Reutlingen, páginas 51-2; Kervyn de Lettenhove (FO); págs. 30-31; Mateo de Neuenburg, pág. 266; Tilemann Ehlen de Wolfhagen, págs. 32-3; también hay fuentes en Fredericq (FO), vol. II, pág. 136 y en Kervyn de Lettenhove (2) (TM), vol. III, pág. 353.
Sobre los clérigos como *prophetae: Chronicon comitum Flandrensium*, página 226; Closener, pág. 118; *Gesta abbatum Trudonesium*, pág. 432; y cf. la versión cuarta de Froissart, citado por Fredericq (FO), vol. II, pág. 131.
Sobre la Bula: Clemente Vi, págs. 471-2.
El cronista de los Países Bajos: *Gesta abbatum Trudonesium*, loc. cit.
Sobre el arzobispo de Colonia: Sínodo de Colonia, 1353, pág. 471.

147. Sobre Breslau: Klose (TM), pág. 190.
Sobre las actitudes y actos anticlericales de los flagelantes: *Chron. Comitum Flandrensium*, loc. cit.; *Magdeburger Schöppenchronik*, pág. 206; *Chron. S. Petri vulgo Sampetrinum*, pág. 181; Closener, pág. 115, 119; *Detmarchronik*, pág. 520; Enrique de Hertford, págs. 281-2; le Bel, vol. I, pág. 25; crónica de Fredericq (FO), vol. III, pág. 18.
Sobre la queja del Papa: Clemente VI, pág. 471.
El cronista francés: le Bel, loc. cit.
Sobre un estudio moderno de la acusación de envenenamiento de los pozos de agua: Wickersheimer, y de las masacres subsiguientes: Graetz, vol. VIII; págs. 360-84; Werunsky, págs. 239 sg.
148. Sobre los acontecimientos de Frankfurt: *Annals Francofurtani*, página 395; Camentz, pág. 434; Mateo de Neuenburg, pág. 264. Cf. Kracauer (TM), págs. 35 sg.
Sobre Mainz: Enrique de Diseenhofen, pág. 70; Mateo de Neuemburg, páginas 264-5, Taube de Selbach, págs. 92-3. Cf. Graetz, vol. VII, pág. 375; Schaab, págs. 87 sg.
Para Colonia: *Annales Agrippenses*, pág. 738; *Detmar-Chronik*, página 275; *Gesta abbatum Trudonensium*, pág. 432; Lacomblet, vol. III, pág. 391, n.° 489 (23 de septiembre de 1350) (si hay cita); *Notae Colonienses*, página 365; Ennen y Eckertz, vol. IV, n.° 314, 385. Cf. Weyden (TM), páginas. 186 sg.
Sobre Bruselas: Muisis, págs. 342-3.
Sobre las masacres en los Países Bajos: Boendaele, vol. I, págs. 588-93; du Fayt, págs. 705-7; traducción al bajo alemán de Jan der Beke en Fredericq (FO), vol. I, págs. 196-7.
'la mayoría de ellos...': Clemente Vi, pág. 471.
Los flagelantes atacan a los laicos: *ibíd.;* y *Detmar-Chronik*, pág. 275. Cf. Werunsky, págs. 300 sg.
149. Felipe V prohíbe la flagelación: Muisis, pág. 361; y fuentes en Fredericq (FO), vol. III, págs. 20-21, 116-17, y en Kervyn de Lettenhove (2) (TM), vol. III, pág. 358.
Pueblos que resisten a los flagelantes: Erfurt: *Chron, S. Petri vulgo Sampetrinum*, pág. 180; Aachen: Haagen (TM), vol. I, pág. 277; Nuremberg: Lochner (TM), pág. 36.
Sobre los flagelantes de 1400: Zanfliet, pág. 358.
Los flagelantes en Avignon: *Breve Chronicon Flandriae*, pág. 14; Mateo de Neuemburg, pág. 267, Nota 2.
Sobre el informe de du Fayt: (FO); y cf. de Fredericq (2) (TM).
Sobre la acción de la Universidad de París: Guillermo de Nangis, Continuación III, vol. II, pág. 217; Egasse du Boulay (FO), vol. IV, pág. 314.
150. El movimiento reprimido por las autoridades eclesiásticas: Andrés de Regensburg, pág. 2112; Banessius Krabice de Weitmühl pág. 516; Closener, pág. 120; Francisco de Praga, pág. 599; Froissart, vol. IV, pág. 100; *Magdeburger Schöppenchronik*, pág. 206.
El movimiento reprimido por las autoridades seculares: *Annales Breves Solmenses*, pág. 449; Tilemann Ehlen, pág. 33; y fuentes en Fredericq (FO), vol. II, págs. 112-18.
'desvaneciéndose como si de pronto...': Enrique de Herford, pág. 282.
Sobre la penitencia de San Pedro: *Magdeburgen Schöppenchronik*, página 219.
Sobre prohibiciones posteriores: en los Países Bajos y especialmente en Tournai: Fredericq (1) (TM); Utrecht: Sínodo de Utrecht, 1353; Colonia: Sínodos de Colonia, 1353 y 1357, págs. 471, 485-6.
Sobre el movimiento italiano: Duplessis d'Argentré (FO), págs. 336-7.

LOS FLAGELANTES SECRETOS DE TURINGIA

152. La descripción de Schmid sobre los flagelantes secretos de Turingia está basada en documentos impresos en Stumpf (TM) y en Förstemann, Apéndice II. Sobre documentos 2 y 3 en Stumpf, que resumen las propias opiniones del dirigente, ver también Schmid (1) y (2) (ambas FO). Para un recuento moderno de Schmid: Haupt (12); y sobre la historia de la secta:
Förstemann, págs. 159-81; Haupt (5), págs. 117 sg., y (11).
Sobre los flagelantes de 1348-9 en Turingia: *Chron. S. Petri vulgo Sampetrinum*, pág. 180.
Sobre Turingia como el centro del culto a Federico: Grauert (1); Kampers (1), págs. 97-109.
153. Sobre Federico como figura escatológica: Pedro de Zittau, págs. 424 sg.; y cf. Grauert (2), págs. 703 sg.
154. Sobre la recurrencia de la plaga: Haupt (5), pág. 118, Nota.
Sobre las ejecuciones en Nordhausen: Körner (FO), col. 1113.
El Papa alienta a la Inquisición: Gregorio XI (1).
Sobre el grupo en Erfurt: Trithemius (1), vol. II, pág. 296.
155. Sobre los movimientos de flagelantes en Europa meridional desde 1396 en adelante: Förstemann, págs. 104 sg.
Sobre los flagelantes en Roma: Wadding, vol. X, págs. 33-4; y cf. Wadstein, pág. 89.
Charlier de Gerson (4), pág. 658, y (5), págs. 660-64.
Sobre las doctrinas de los flagelantes turingios en el siglo XV: Stumpf, Documentos 4, 5 (= Reifferscheid, Documentos 5, 6); para enmiendas y adiciones al segundo documento, provenientes de otro manuscrito: Haupt (5).
También Förstemann, documento en el Apéndice II, págs. 278-91.
156. Crónica Turingia del siglo XV: Rothe, pág. 426.
Sobre la represión de 1414-16: Körner, pág. 1206. Cf., sobre la parte preponderante desempeñada por las autoridades seculares en estas persecuciones: Flade, págs. 80-82.
Sobre los flagelantes en Nordhausen, 1446: Förstemann, loc. cit., y páginas 173 sg.
En Sonderhausen, 1454; Stumpf, Documento 5; Haupt (5).
157. Sobre los últimos juicios de los flagelantes: ver John de Hagen (FO).

8. UNA ELITE DE SUPERHOMBRES AMORALES (I)

LA HEREJÍA DEL LIBRE ESPÍRITU

159. La descripción más comprensiva sobre la herejía del Libre Espíritu es por ahora la de de Guarnieri (2), publicada en 1965, que reemplaza a la de Mosheim (2) (1790) y a la de Jundt (1875). Para breves recuentos publicados en los últimos años: Guarnieri (1); y hasta el siglo XV solamente, el de Leff, vol. I, págs. 308-407. La relación de Erbstösser y Werner ignora los hechos establecidos, a favor de una pseudo-marxista y apriorística.
El nombre de 'Libre Espíritu' fue tomado de Corintios 2 III, 17: 'Donde está el espíritu del Señor, existe la libertad.'
160. La existencia del Libre Espíritu fue cuestionada, por ejemplo, por el eminente historiador eclesiástico Karl Müller; cf. Müller (1), pág. 612, y (2) *passim*. Para una respuesta efectiva a Müller (2), ver Niesel.
Schwester Katrei: Todas las versiones que han llegado hasta nosotros contienen largas interpolaciones de teología católica. Una idea equitativa sobre el original

se puede lograr utilizando juntas las dos versiones publicadas; ver Pfeiffer, Birlinger ambas (FO), y cf. Simon (TM).
Para la lista de 'artículos de fe': Preger (2) (FO).
La exactitud de las descripciones católicas del Libre Espíritu se basan en documentos relativos a un movimiento similar, aunque mucho más reducido, que existió en Italia durante el siglo XIV. Están publicados en Oliger (TM).

161. Sobre el misticismo ortodoxo medieval: Leclercq, Vanderbroucke y Bouyer.
Sobre las relaciones entre el misticismo ortodoxo y herético, especialmente en Alemania: Leff, vol. II, págs. 259-94.

162. En la primera edición de esta obra ofrecí argumentos que inducían a pensar que el Libre Espíritu era ya conocido en Occidente en el siglo XII; pero una consideración más exhaustiva de los datos disponibles me deja en la duda.
Sobre los euquitas: Runciman (1), esp. págs. 21-5, 28-9; Guarnieri (2), págs. 272-3.
Sobre los sufitas: Guarnieri (1), págs. 367-70; Guarnieri (2), cols. 1249-50.

LOS AMAURIANOS

164. Para relaciones modernas sobre la secta de los amaurianos: Aegerter, págs. 59 sg.; Alphandéry (1); Delacroix, págs. 34-52; Gilson, págs. 382-4; Hahn, vol. III, págs. 176 sg.; Jundt, págs. 20 sg.; Preger (1), págs. sg., y en otras especificadas más adelante.
La crónica alemana: Cesáreo de Heisterbach, vol. I, págs. 304-7. La lista de sectarios individuales ofrecida por Cesáreo es confirmada por el decreto de condenación; ver Sínodo de París, 1209.

165. Para la historia de Amaury; Guillermo el Bretón, págs. 230-31. Cf. Hauréau, págs. 83 sg. Sobre los asociados eminentes de Amaury: *Chronicon universale anonymi Laudunensis;* y Hostiensis (Henry de Susa, Henricus de Bartholomaels) citado en Capelle (TM), pág. 94.
Sobre la responsabilidad de Amaury: *Chronica de Mailros*, pág. 109.
Para el texto *Contra Amaurians:* Garnier de Rochefort (atrib.).
Sobre la doctrina propia de Amaury, ver además de Cesáreo y Hostiensis: Martín de Troppau, págs. 393 sg.; Martín fue capellán de tres papas y murió en 1278. Su relación fue aceptada en el siglo XV por Gerson; ver Gerson (8), pág. 394, (10), pág. 1242. Tanto Martín como Hostiensis pueden sencillamente haber atribuido a Amaury opiniones que ellos encontraron en Erigena. Sobre Amaury y Erigena, ver Jourdain, cuyo argumento, sin embargo, no podría hoy ser sostenido enteramente: los amaurianos fueron ciertamente discípulos de Amaury, aunque descarriados, y no de David de Dinant.

166. 'externamente, en rostro y discurso...': Juan, Abad de San Víctor.
Sobre la herejía de Troyes: Cesáreo, pág. 307; en Lyons: Esteban de Bourbon, pág. 294.
Sobre el proselitismo de los amaurianos: Cesáreo; Garnier de Rochefort; *Haereses sectatorum;* Juan Abad de San Víctor, y el informe sobre la interrogación de los clérigos arrestados: ver Alverny (TM), que confirma la exactitud de *Haereses sectatorum*. Para reconstrucciones modernas de la doctrina: Capelle; Grundmann (2), págs. 355 sg.; Pra.
'Se atrevió a afirmar que...': *Haereses sectatorum*.
'cada uno de ellos era Cristo...': Cesáreo, pág. 305.

167. Sobre la teoría de sucesivas encarnaciones: *Haerenses sectatorum;* Garnier de Rochefort, pág. 30.
El Espíritu Santo habla por intermedio de los amaurianos: Cesáreo pág. 305.
Sobre las fantasías mesiánicas de los amaurianos: Cesáreo, pág. 305.

168. Para el Sermón del Abad de San Víctor: Juan, Abad de San Víctor.
'Cometieron violaciones...': Guillermo el Bretón, vol. I, pág. 232.

LA SOCIOLOGÍA DEL LIBRE ESPÍRITU

170. La importancia sociológica del culto de la pobreza voluntaria ha sido desde hace mucho objeto de controversia. Al interpretar la pobreza voluntaria específicamente como un movimiento de los oprimidos, algunos especialistas marxistas han distorsionado, ciertamente, los hechos. Grundmann (2) trata efectivamente dichas simplificaciones, ver esp. págs. 28 sg., 188 sg., 351. Pese a todo, los pobres de condición, particularmente los artesanos urbanos, desempeñaron un papel más amplio en el movimiento, tanto dentro como fuera de la Iglesia, de lo que el profesor Grundmann sugiere.

171. Sobre Willem Cornelis: Tomás de Chantimpré, pág. 432.
Sobre antinomismo y el culto de la pobreza en Amberes c. 1250: documento en Fredericq (FO), vol. I, págs. 119-20; y cf. McDonnell, págs. 489-90.
Sobre la mujer mística Hadewijch, que floreció también en Amberes alrededor de 1230, y sobre Jacopone da Todi, italiano, ver Guarnieri (1), páginas 362-3, y Guarnieri (2) cols. 1243, 1247.

172. Sobre la derivación de 'beg' (mendigar) y 'beggar' (mendigo), ver el diccionario inglés de Oxford.
Sobre el vestido y conducta pública de los «begardos»: *Annales Basileensis*, pág. 197; Juan de Dürbheim (1), págs. 259-60; Pelayo, vol. II, lib. II, artículos 51 y 52 tratan el modo de vida de los «begardos», incluyendo a la Fraternidad del Libre Espíritu.
La creciente desconfianza con que el clero veía a los «begardos» está demostrada en los decretos de varios sínodos: e.g. [todos (FO)]: Sínodo de Mainz, 1259, pág. 997; Magdeburgo, 1261, pág. 777; Trier, 1277, pág. 27 (la fecha 1227 es un error); Trier, 1310, pág. 247; Mainz, 1310, pág. 297.
Sobre el modo de vida de la Fraternidad del Libre Espíritu, ver además de Pelayo, Schmidt (2) (FO), págs. 224-33, Wattenbach (I) y (II). Sobre los artesanos como cofrades del libre Espíritu: Conrado de Megenberg; Pelayo (el pasaje más relevante está citado en Mosheim [2]), pág. 290. La evidencia sobre la participación de clérigos apóstatas y de hombres y mujeres de familias prósperas es abundante; y el intento de Erbströsser y Werner de representar el movimiento en general como plebeyo, es arbitrario.

173. Sobre la posición de las viudas de clase media y las tejedoras: Power, pág. 413, 433.
Sobre los amaurianos 'en las casas de las viudas': *Chron. de Mailros*, página 109, donde son calificados como 'papelardi'; y *Chron. regia Coloniensis Continuatio II*, pág. 15, donde son llamados 'beggini'. Sobre el significado de estos apelativos: Grundmann (2), págs. 373 sg., y cf. *ibíd.*, págs. 366 sg. Sobre el arresto de las mujeres prosélitas: Guillermo el Bretón, página 233. Sobre las beguinas: Neumann Mac Donnell y para un breve resumen: Haupt (9).

174. A los monjes se les prohíbe tener tratos con las beguinas: Sínodo de Mainz, 1261, pág. 1089.
El franciscano de Tournai: Simón de Tournai, pág. 33 sg. El obispo de Alemania del Este: Bruno de Olmütz, pág. 27.
Sobre la actitud de la clerecía secular: Grundmann (2), págs. 378-84. Sobre la asimilación de las beguinas por las Ordenes Mendicantes: *ibíd.*, págs. 199-318.

175. La recepción brindada por una comunidad de beguinas a un adepto del Espíritu Libre es reseñada por Conrado de Megenberg.
'Palabras increíblemente sutiles...': Nider, Lib. III, Cap. V, pág. 45.
'Un hombre que tenía gran parecido...': Ulanowski (FO), pág. 248.

9. UNA ELITE DE SUPERHOMBRES AMORALES (II)

La propagación del movimiento

177. Sobre la divulgación del Libre Espíritu en el Alto Rin: Hartmann (FO), pág. 235. Fuentes sobre las ejecuciones de Estrasburgo: en Duplessis d'Argentré, vol. I, pág. 316.
Sobre Alberto Magno: Nider, lib. III, cap. V, pág. 45.
Sobre la diócesis de Trier: Sínodo de Trier, 1277, pág. 27.
Sobre Colonia: Enrique de Virnenburg; Wadding, vol. VI, págs. 108-9; y cf. Mosheim (2), págs. 232-3.
Sobre los dos «begardos» de Nördlingen: *Annales Basileenses*, pág. 194; y cf. Gundmann (2), págs. 404 sg. Para los artículos heréticos ver Alberto Magno (FO). Los manuscritos de los análisis de Alberto conocidos por Preger y Haupt son copias los dos. Nider, que escribe alrededor de 1435, asegura (loc. cit). que el vio la lista original en el propio libro de anotaciones de Alberto; pero aquél se ha perdido. Preger facilita también una lista de 29 artículos, de una fuente independiente pero tratando de la misma irrupción de la herejía en los Ries Suabos; ver Preger (1) (FO). Para reconstrucción de las doctrinas presentadas por estas fuentes: Delacroix, págs. 60-68; Grundmann (2), págs. 401-41; Preger (1) (TM), págs. 207-12.
178. Sobre Marguerite Porete; Guillermo de Nangis, *Continuatio II*, vol. I, páginas 379-380; *Grandes chroniques de France*, vol. V, pág. 188; Jean des Preis, págs. 141-2. Sobre la condenación del libro: Langlois (FO). Sobre la sentencia que le fue impuesta; Lea (FO). Sobre la carta de Clemente V: *ibíd.*, pág. 578. Nota. Ver también Guarnieri (1), págs. 388-9, 408-13, y sobre la suerte del libro en Inglaterra, págs. 43-4.
178. Sobre el Concilio de Viena: Müller (Ewald), esp. Apéndice B. Sobre las Bulas ver Clemente V.
Sobre la persecución eclesiástica de las beguinas: MacDonnell, páginas 505-74.
Carta Pastoral del Obispo de Estrasburgo: Juan de Bürheim (1).
179. Sobre la inquisición episcopal: Lea (TM), pág. 370.
Del obispo de Estrasburgo al obispo de Worms: Juan de Bürheim (2); y para su carta al Papa: Baluze (1), (FA), vol. II, págs. 353-6.
Sobre el hereje Walter: Trithemius (1), vol. II, pág. 155; y cf. Mosheim (2), págs. 270 sg.
Sobre la captura y ejecución del grupo secreto; Juan de Viktring, vol. II, págs. 129-30; Juan de Winterthur, pág. 116; Guillermo de Egmont, págs. 643-4 (la última es una fuente contemporánea).
Sobre la Casa de Pobreza Voluntaria en Colonia: Wattenbach (1) (FO); y cf. *Gesta Baldevvini Treverensis archiepiscopi*, pág. 144.
Sobre los tres «begardos» de Constanza: Juan de Winterthur, págs. 248-50, y cf. Mosheim (2), págs. 301-5.
Designación del Inquisidor Papal: ver Inocente VI.
Sobre el adepto de Speyer: Nauclerus, págs. 398 sg.; Trithemus (1), págs. 231 sg.
Ver también Haupt (1), pág. 8.
Para Colonia en 1357: Sínodo de Colonia, 1357, págs. 482-3.
180. Sobre Nicolás de Basle: Nider, lib. III, cap. II, pág. 40; y la sentencia dictada contra uno de sus seguidores, como la proporciona Schmidt (1) (FO), págs. 66-9, y enmendada en Haupt (4), pág. 509. El argumento general de Schmidt sobre Nicolás ha sido refutado hace mucho. Para un recuento moderno sobre Nicolás: Strauch.
Sobre la ejecución en Mainz: Ritter (FO).
Sebastian Brant: *De singularitate quorundam fatuorum additio*, en Brant (FO), págs. 119-21.

El Libre Espíritu llega a Austria y a Bohemia: Juan de Viktring, vol. II, pág. 130.
El Libre Espíritu entre las beguinas bávaras: Conrado de Megenberg.
En la diócesis de Würzburg: Hapt (1), págs. 6 sg., citado de *Monumenta Boica* vol. XL págs. 415-21.
Sobre el Sínodo de Regensburg, 1377: Hapt (2), pág. 488, citado de *Monumenta Boica*, vol. XV, pág. 612.
Sobre el juicio de Eichstätt: *ibíd.*, págs. 490 sg.
Sobre la comunidad en Cham: *Errores bechardorum et begutarum*, y Haupt (7).
Sobre las medidas contra los begardos en Baviera durante el siglo XV: Haupt (2); Lea (TM), págs. 412-13.
Sobre la comunidad en Schweidnitz: Ulanowski (FO).
Sínodo de Magdeburgo, 1261, pág. 777.
Matilde de Magdeburgo, pág. 260.

181. Sobre el escriba de Erfurt: *Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium Continuatio I*, pág. 343.
Sobre las tres beguinas en Magdeburgo: *ibíd.*, pág. 435, y *Erphurdianus Antiquitatum Variloquus*, págs. 134-5.
Sobre la designación y poderes de Kerlinger: Urbano V (1); Carlos IV (1) y (2). La fecha de la Bula es, sin embargo, 1368 y no como la de Mosheim, 1367.
Sobre la represión en Erfurt: Wattenbach (1) (FO); y Nordhausen: Körner, pág. 1113.
Erfurt y Magdeburgo: *Gesta Archiepiscoporum Magdeburgensium Continuatio I*, pág. 441.
Sobre la secta Turingia de cerca de 1550: Hochhut, págs. 182-96; Wappler, págs. 189-206.
La llamada del Papa: Gregorio XI (2).
Ejecuciones en Lübeck y Wismar: Körner, págs. 1185-6.

182. Sobre la lucha de Groot contra la herejía: Groot (FO), págs. 24-48, y cf. Preger (2) (TM), págs. 24-6.
Sobre Bloemardinne: Bogaert (FO), pág. 286. La literatura sobre Bloemardinne es abundante, pero no agrega nada a la información proporcionada por Bogaert, que escribió después de la muerte de Ruusbroec. Sin embargo, Bogaert dijo poseer su información a través de un compañero de Ruusbroec, Juan de Schoonhoven; y la mayoría de historiadores aceptan su recuento como exacto. Ruusbroec es ridiculizado públicamente: Latomus (TM), pág. 85.
Ruusbroec ataca a la Fraternidad del Libre Espíritu, esta información se encontrará en las obras indicadas en la Bibliografía, como sigue: Ruusbroec (1), págs. 52-5 (2), págs. 228-37 (3), pág. 105 (4), págs. 191-2, 209 11 (5), págs. 278-82, 297-8 (6), págs. 39-52. Irónicamente, veinte años después de su muerte, Ruusbroec mismo fue acusado de herejía, por Gerson; ver Combes, *passim*.
Sobre la designación de inquisidores en el año 1410: Latomus, página 84.
Sobre los Homines Intelligentiae: *Errores sectae hominum intelligentiae*, y cf. Altmeyer, págs. 82-3.

183. Sobre la Bula de 1365: Urbano V (2).
Sobre los Turlupins: Gaguin, lib. IX, pág. 89; Baronius y Raynaldus, vol. XXVI, pág. 240. Ver también Ducanger, bajo 'turlupin'. Sobre el origen probable del nombre: Spitzer.
Los comentarios de Gerson se encontrarán en las obras en lista en la Bibliografía, como sigue: Gerson (1), pág. 19 (2), pág. 55 (3), pág. 114 (6), pags. 306-7 (7), pág. 369 (9), pág. 866 (11), pág. 1435. una de las fuentes de su información fue un libro de 'casi increíble sutileza' el cual atribuyó a una 'María de Valenciennes'. Es claro que el libro fue el *Mirouer des simples ames* de Marguerite Porete; cf. Guarnieri (1), págs. 461-2.

Se ha sostenido generalmente que ciertos sectarios que emigraron de Francia hacia Saboya en 1370, y otros que fueron ejecutados en Fouai en 1420, eran de la Fraternidad del Libre Espíritu, pero las fuentes originales no dejan esto en claro. Para tener una detallada evidencia en el caso Douai: Beuzart.
Sobre Pruystinck y sus seguidores: Frederichs (FO); Lutero (3). Para un recuento moderno: Frederichs (1) y (ambas fuentes modernas) Rembert, págs. 165 sg.

184-5. Para los primeros ataques de Calvino a los Libertinos Espirituales, en 1539 y 1544: Calvino (1), págs. 300-301, 350-51, y (2), págs. 53-4.
Sobre las prevenciones a Margarita de Navarra: Bucer; Calvino (3).

185. Sobre el final de Quintín: Calvino (5), cols. 361-2.
El cálculo de 10.000 está en la col. 163 de Calvino (4), que es el más importante de sus tratados contra la secta.
Sobre las respuestas al antiguo franciscano: Calvino (5); Farel.
Para descripciones modernas sobre los Libertinos Espirituales: Jundt, págs. 122 sg.; Niesel; y más brevemente: Lefranc, págs. 112-13; Saulnier, págs. 246-9. Parece que no existen bases suficientes para dar pábulo a los diversos tratados que han sido atribuidos en diferentes ocasiones a miembros de la secta y de los que no se sabe si realmente fueron de ellos. Algunas de estas obras han sido de hecho identificadas como simples traducciones francesas del bajo alemán del anabaptista David Joris; ver Bainton, pág. 35.

EL CAMINO DE LA AUTODEIFICACIÓN

187. Grundmann (7) demuestra que los inquisidores hicieron parecer al Espíritu Libre como una 'secta' mucho más uniforme que lo que en realidad era. Sin embargo, existió una tradición coherente de especulación y práctica. Se puede también encontrar en la Europa del sur. Sobre el Espíritu Libre, o el Espíritu de Libertad en Italia, ver: De Stefano, págs. 327-44; Oliger; Guarnieri (1), págs. 404-97. Ver también los sugestivos comentarios de Burdach: (1), pág. 588. Para España, ver referencias en Guarnieri (1), págs. 483-4.
'Dios lo es todo...': Juan de Dürbheim (1), pág. 256.
'Dios está en toda piedra...': *Errores sectae hominum intelligentiae,* pág. 287.
'Toda cosa creada...': Alberto Magno, artículos 76, 77.
Para las mismas ideas entre los Libertinos Espirituales del siglo XVI: Calvino (4), cols., 178-9; Farel, pág. 263.
Sobre la doctrina de la 'Bendición' final y que todo lo abarca: Ruusbroec (3), pág. 105 (4), pág. 191 (5), pág. 278 (donde se menciona específicamente la absorción de las personas de las Santísima Trinidad).
El alma como una gota de líquido: Ruusbroec (6), pág. 41; cf. Juan de Dürbheim (1), págs. 257-8; Calvino (4), cols. 221, 224.

188. No hay vida después: Ruusbroec (3), loc. cit., y cf. Pfeiffer (FO), página 453.
El significado del infierno: Cesáreo de Heisterbach, pág. 304.
'El alma es tan vasta...': Ulanowski (FO), pág. 247.
Sobre la divinidad del alma: Alberto Magno, artículos 7, 95, 96; Ruusbroec (6), pág. 43.
'La esencia divina...': Preger (2) (FO).
'Toda criatura racional...': *ibíd.*

189. Los adeptos se colocan encima de los santos, etc.: Alberto Magno, artículos 22, 31, 39, 70, 74, 93; Preger (1) (FO), artículo I; Juan de Dürbheim (1), págs. 256-7; Ritter (1) (FO), pág. 156.
'Ellos dicen que son Dios...': Juan de Dürbheim (1), pág. 256; cf. Calvino (4), col. 158.
'Me da lo mismo...': Ruusbroec (6), págs. 44-5.

La Virgen y Cristo fracasan en alcanzar la perfección: e.g. Wattenbach (2) (FO), págs. 540-41.
Sobre el adiestramiento que seguían las novicias: ver e.g. Ulanowski; *Schewester Katrei* (esp. Birlinger, págs. 20 sg.); Wattenbach (1), págs. 30 sg.; *Errores bechardorum*. Los críticos eclesiásticos del movimiento se quedaron también la severidad del entrenamiento previo; e.g. Ruusbroec (1), (2) y (3).
'El Espíritu de Libertad...': Wattenbach (2), pág. 540. Esta cita es *verbatim*, pero está conformada de réplicas dadas a varias preguntas que hizo el inquisidor.
190. 'completamente disueltos en la Eternidad...': *ibíd.* (1), pág. 533.
El recluso de Schweidnitz: Ulanowski, pág. 241.
'El hombre perfecto es Dios...': Preger (2) (FO).
Schwester Katre: Birlinger, págs. 23-4.
Para las afirmaciones de los adeptos en Schweidnitz: Ulanowski, págs. 242, 249, y sobre los adeptos suabos: Alberto Magno, artículos 19, 70; Preger (1) (FO), artículo 30.
'ya no tenían más necesidad de Dios': Alberto Magno, artículos 11, 74.
190-1. Los adeptos creen que poseen poderes milagrosos: e.g. Gilles el Cantor según *Errores sectae;* el ermitaño en *Buch von den zwei Mannen* Schmidt (2) (FO); Herman Küchener en Haupt (1).
'Ellos dicen que crearon...': Juan de Dürbheim (1), pág. 256.
'Cuando yo moro...': Ruusbroec (6), págs. 42-3.
'Cuando Dios creó...': Ulanowski, pág. 243.
'El hombre perfecto...': Preger (2) (FO).

La doctrina del anarquismo místico

192. Sobre Boullan: Bruno de Jésus-Marie.
Suso (2), págs. 352-7.
'El, que atribuye...': Garnier de Rochefort, pág. 12.
'El, que reconoce...': *ibíd.*, pág. 9.
'Un hombre que posee conciencia...': Wattenbach (1), págs. 532-3.
193. 'Nada es pecado...': Alberto Magno, artículo 61.
'Se puede estar tan unido...': Preger (1) (FO), artículo 4. Cf. Alberto Magno, artículos 21, 24, 94. Sobre las mismas creencias entre los Libertinos Espirituales: Calvino (1), cols. 350-51 (4), cols. 155, 183-5, 201, 204-9 (5), cols. 356, 361; Farel, págs. 4-5, 23-5, 27, 263, 277-8, 456-7; y entre los 'amigos sangrientos' de los turingios: Hochhut (TM), págs. 185-8.
'Yo pertenezco a la Libertad...': Wattenbach (1), pág. 533.
'El hombre libre...': Wattenbach (2), pág. 540, donde se encuentra también la revelación al inquisidor.
'Sería mejor...': *ibíd.*, pág. 539.
El adepto debe restaurar su fortaleza: Wattenbach (1), pág. 532; Schmidt (2) (FO); Nider, lib. III, cap. V, pág. 45; Alberto Magno, artículos 44, 52 (y en Haupt, quien hizo enmiendas: artículo 25 A); Preger (1) (FO), artículo 27.
El valor espiritual de la abstinencia es enfáticamente ensalzado por Bertold de Rohrbach, el adepto que fue quemado en Speyer el año 1356.
Sobre comentarios sobre el cáliz dorado: Wattenbach (2), pág. 539.
Vestidos finos en Schweidnitz: Ulanowski, pág. 252.
Hermana Catalina (Schwester Katrei); Birlinger, pág. 31.
'No tienen uniforme...': Neider, lib. III, cap. V.
195. 'Cuando un hombre...': Schmidt (2) (FO).
'Todas las cosas que existen...': Preger (FO).
Schwester Katrei, Pfeiffer, 458; Birlinger, págs. 31.
La Virginidad recuperada: Wattenbach (2), pág. 541.

195. Sobre la promiscuidad sin remordimientos de conciencia: Calvino (4), cols. 184, 212-14; Hochhut, págs. 189-94; Preger (1) (FO), artículos II; *Errores Sectae*, pág. 283. Enrique de Virnenburg es acusador de los herejes que sostienen que la fornicación no es pecado. Las beguinas de Schweidnitz y los begardos con los que ellas estaban asociadas sostienen que resistir las tentaciones sexuales era un síntoma de 'espíritu burdo'.
'La delicia del Paraíso'...: *Errores sectae*, pág. 282. Cf. Nider, lib. III, cap. V; Calvino, col. 184.
'Cristería': Nochhut, págs. 183-5; Wappler, págs. 189-92.
'hasta que actuados...': ver Apéndice, pág. 352.
Sobre el comentario del inquisidor sobre la inocencia primaria: *Errores bechardorum*.
Para los comentarios de Gerson (7), págs. 306-7.
El Jardín del Edén: *Errores sectae*, pág. 282.
Sobre los adeptos en Eichstätt: Haupt (2), págs. 490 sg.
Sobre los Libertinos Espirituales y sobre Adán y los Ultimos Días: Porque (FO). Antoine Pocque o Pocquet, fue uno de los dirigentes de la secta. En su texto, que está preservado solamente en las largas citas que de él hace Calvino, los aspectos milenaristas y casi místicos de la doctrina emergen muy claramente. Las consecuencias antinómicas no están aclaradas tan explícitamente como en algunas de las fuentes inglesas dadas por el Apéndice al presente estudio; pero cf. Calvino (4), col. 200, sobre el significado que la secta adjudicó a la noción de Adán y al estado de inocencia. Para una investigación de la evidencia concerniente al culto de Adán: Guarnieri (1), págs. 428-32.
197. El juramento de obediencia figura en e.g. Schmidt (2), Ulanowski, Wattenbach (1) (todas FO).
Para comentarios de Gerson: Gerson (3), pág. 114.
La confesión de Martín de Mainz: Schmidt (1) (FO).
197-8. 'no tomó en cuenta...': Calvino (4), pág. 158.
Calvino sobre la simulación: *ibíd.*, págs. 170-71; Farel, págs. 877-8.
'Ellos creen que todas las cosas...': Juan de Dürbheim (1), pág. 257.
'los hombres verdaderamente libres...': Wattenbach (2), pág. 539.
198. Juan de Brünn: Wattenbach (1), págs. 532-5.
Para los comentarios de Calvino: Calvino (4), cols. 184, 214-20.
'Dad, dad, dad...': ver Apéndice, pág. 325.
199. 'este alma no tiene voluntad...': Guarnieri (1), pág. 531.
'no hacen nada, sino lo que les agrada...': *ibíd.*, pág. 591.
200-1. 'Dichas almas no pueden verse a sí mismas...': *ibíd.* pág. 527.
'En el punto más elevado...': *ibíd.*, pág. 594.
'El alma no siente dolor...': *ibíd.*, pág. 537.
'Los pensamientos de dichas almas...': *ibíd.*, pág. 538.

10. EL ESTADO NATURAL IGUALITARIO

EN EL PENSAMIENTO DE LA ANTIGÜEDAD

203. Una estupenda colección de textos ilustrando las nociones griegas y romanas del Estado de Naturaleza se encontrará en Lovejoy y Boas.
Ovidio, lib. I, líneas 90-112, y esp. 135-6.
204. 'Los primeros habitantes...': Trogo, lib. XLIII, cap. I.
'Ahora escucho a poetas...': Luciano, Carta I.
Sobre el igualitarismo de los estoicos griegos: Bidez, esp. págs. 27-35.
205. Diodoro Sículo, Libro II, cap. LV-LX (vol. I, págs. 167-72).

Para el tratado *Sobre Justicia:* Clemente de Alejandría, vol. VIII. cols. 1104-13 (Libro III, cap. II. Para resúmenes modernos: Adler, págs. 78 sg.; Walter (G.), págs. 231 sg. (que contiene sin embargo algunos errores). El punto de vista tradicional compartido por estos escritores ha sido que el tratado fue más bien la obra de un tal Epiphanes, fundador supuesto de una secta de 'carpocracianos'; pero esto parece haber sido desautorizado en forma concluyente por Kraft.

206. 'Esos eran tiempos felices...': Séneca, Epístola XC.

207. El orden igualitario perdido irremediablemente: Es cierto que los estoicos, con su concepto cíclico de la historia cósmica, esperaban que se recobraría la Edad de Oro, pero solamente en el siguiente ciclo o *Annus magnus,* y después de una conflagración que aniquilaría a todo el universo existente, incluyendo todas las almas.

EN EL PENSAMIENTO PATRÍSTICO Y MEDIEVAL

208. Sobre el contraste entre el Estado de Naturaleza y el estado convencional: Carlyle, vol. I, págs. 132-46; vol. II, págs. 136 sg.; vol. V, págs. 441-2: Troeltsch, vol. I, págs. 152-4. Los textos y comentarios en Boas ilustran las diferentes formas en las que se imaginaba el Estado de Naturaleza por los Padres y durante la Edad Media.
'Ambriosiástico', col. 439.
'Este, el orden de la naturaleza...': Agustín, vol. II, págs. 428-9 (lib. XIX, cap. XV.).

209. 'Aunque ahora existen...': Beaumanoir, pág. 235, pár. 1453.
Cipriano, cols. 620-21 (par. 25).
'como el día...': Zenón, col. 287.
'Ha manado la naturaleza...': Ambrosio (2), col. 62.
'el Señor Dios quería especialmente...': Ambrosio (1), col. 1303. Cf. Lovejoy (TM). Las consecuencias prácticas que extrajo Ambrosio de estas doctrinas no se pueden aclarar. Si, como lo anota el profesor Lovejoy, recomendaba la donación en gran escala como una forma de reducir las desigualdades económicas, también sostenía que la pobreza, hambre y dolor son también otras de las muchas ayudas para lograr una vida de bendición. (Ambrosio [1], Libro II, Cap. V).
El *Decretum pars secunda, causa XII, quaestio* I, cap. II (cols. 882-3).

210. 'Para el uso...': *Recognitiones,* cols. 1422-3 (Lib. X, Cap. V).
Hechos IV, 32, 34-5.

211-2. Graciano adopta el argumento de la quinta epístola: *Decretum, pars prima Distinctio VIII, Gratianus.*
El comunista estado natural se transforma en un lugar común: cf. Bezold (2), págs. 18 sg.; Carlyle, vol. II, págs. 41 sg.

212. 'Hace tiempo...': Jean de Meun, líneas 8356-8452.

212. 'Y así, amigo...': *ibíd.*, líneas 9493-8. Sobre el proceso de degeneración: *ibíd.*, líneas 9561-98. 'un gran vicano...': *ibíd.*, líneas 9609-61.

213. Sobre las actitudes de las sectas respecto a la propiedad: Troeltsch, vol. I, págs. 344-5.

11. EL MILENIO IGUALITARIO (I)

ACOTACIONES A LA REVOLUCIÓN INGLESA DE LOS CAMPESINOS

215. Sobre las insurrecciones en Flandes y el norte de Francia, ver págs. 111-112 la nota incluida.
Sobre la Revuelta de los Campesinos ingleses, las obras clásicas son todavía Oman, Petit-Dutaillis (2) y sobre todo Réville con Petit-Dutaillis (1).

Para un recuento más reciente: Lindsay y Groves. Artículos importantes: Kriehn, Wilkinson. Ver también los capítulos relevantes en Hugenholtz, Trevelyan, y Burdach (2). págs. 171-203.
Sobre la historia de John Ball: Froissart, vol. X, págs. 94-7; Walsingham, págs. 324, y cf. *Anonimalle Chronicle*, págs. 137-8.

216. 'Y si todos somos uno...': Froissart, vol. X, págs. 95-7.
Walsingham, págs. 32-3. Cf. versión de Gower, en pág. 41 (lib. I, cap. IX).

217. 'por la ley de especies...': *Dialogue of Dives and Pauper*, el Séptimo Precepto, Chap. IV, Cols. 3-4.
'En comuna para todo...': Maestro Wimbledon, citado en Owst (TM), página 305. Wyclif, Libro I, Divisiones I y II, y esp. caps. 3, 5, 6, 9, 10, 14.
'Primeramente todas aquellas buenas cosas...': Wyclif, pág. 96.
Sobre la popularización de los comentarios de Wycliff: Hugenholtz, página 212; Trevelyan, pág. 198; y cf. Jusserand, págs. 159 sg.

218. 'La envidia escuchó esto...': Lengland, vol. I, págs. 594-5 (Texto B, Passus XX, líneas 271 sg.; Texto C, Passus XXIII, líneas 273 sg.). Cf. vol. II, pág. 283, Nota 277.

218-9. Owst, págs. 287 sg. La traducción y resumen de Bronyard están en las páginas 300 sg.

220. 'El que sembró...': Mateo XIII, 37-43.
Para el texto de las rimas: Knighton, Continuación, vol. II, páginas 139-40; Walsingham, págs. 33-4.
Sobre la parte desempeñada por la baja clerecía, ver e.g., Calendario de los Pergaminos Sellados, Ricardo II, vol. II, pág. 17, y cf. Hugenholtz, págs. 252-3. Por otro lado, parecería que, al contrario de un punto de vista generalmente aceptado, el levantamiento no fue fomentado ni por los frailes, ni por los Predicadores Pobres de Wyclif; cf. Steel, pág. 66.

221. Sobre Ricardo II como 'rey taumaturgo': Hugenholtz, esp. págs. 175-9.
Froissart sobre el séquito de Ball en Londres: vol. X, pág. 97; y cf. Knigthon, Continuación, vol. II, pág. 132. Sobre la parte desempeñada en la revuelta por los londinenses en general: Hugenholtz, pág. 111; Wilkinson, esp. págs. 12-20; y por los pobres de Londres en particular: Lindsay y Groves, págs. 112-14, 135; Oman, págs. 17, 68; y cf. Workman, vol. II, págs. 234-5. Sobre la quema del Savoy: Monje de Westminster, pág. 2; Walsingham, vol. I, pág. 457.
Sobre las demandas de Smithfield: *Annonimalle Chronicle*, pág. 147.
Para la confesión de Jack Straw: Walsingham, págs. 9-10. La autenticidad del interrogatorio y confesión ha sido puesta muy a menudo en duda.

223-4. Huss y el movimiento husita han sido desde hace mucho temas favoritos de los historiadores checos, como también para los austríacos y los alemanes. Para una bibliografía completa hasta mediados de 1950: Heymann; y para una lista más corta de las obras principales hasta la fecha: Betts, Notas a las págs. 490-91. La historia inglesa clásica por ahora es la de Heymann; mientras que resúmenes muy útiles pueden encontrarse en Leff, vol. II; y entre las obras más antiguas, Lützov y Krofta (1), (2) y (3). El régimen comunista en Checoslovaquia ha auspiciado estudios en este campo desde el punto de vista marxista; trabajos relevantes son: Grauss, Maček. Importantes estudios, desde el punto de vista sociológico (pero no marxista) son los de Seibt (1) y (2). Concerniente al ala taborita del movimiento, la especialidad ha dado un significante paso hacia adelante con Kaminsky (1) y (2) y (3), publicado entre 1956 y 1962; estos documentos hacen uso admirable de recientes investigaciones checas sin caer en excesos de simplificación marxista. En Alemania (1) Bezold y Palacky, especialmente las partes 1, 2 del vol. III, aunque inevitablemente fechados, son aún de valor. Kautsky hizo una descripción bastante conocida; recuento clásico utilizado por los marxistas, ha demostrado merecer muy poca confianza.

224. Sobre las enseñanzas de Huss, sus predecesores y asociados: ver De Vooght; Leff, vol. II, págs. 610-85 y Molnár (1) y (2).
225. Sobre la deposición de Juan XXIII: Leff, vol. II, pág. 650.
226. Sobre el papel adjudicado a los gremios: Andrés de Bömischbrod, pág. 339; *Litera de Civitate Pragensi,* pág. 312-13. Cf. Bezold (1), pág. 36.
Sobre la estratificación social en los pueblos: Heymann, págs. 46-8; Maček, págs. 28-9.
Sobre los pobres urbanos: Grauss, págs. 33-70.
Sobre el exceso de población: *ibíd.*, págs. 112-18.
227. Sobre la inflación: *ibíd.*, pág. 84, y Apéndice I, págs. 174-95.
Sobre la condición del campesinado: Bezold (1), págs. 55 sg.; excepto cf. Heymann, págs. 42-4, quien sostiene que, para una gran parte del campesinado, las condiciones eran todavía buenas.
Sobre el proletariado rural: Maček, págs. 32-68 sg.
228. Sobre la fundación de Tabor: Kaminsky (1).
Sobre las expectativas milenaristas en Bohemia en el siglo XIV: Burdach (2), págs. 116, 133.
229. Los *pikarti:* Ha habido mucha controversia respecto a la identidad y opiniones de estos inmigrantes. Las conclusiones de Bartos son todavía convincentes; ver Bartos (3). Pero ver también Holinka, págs. 168 sg.; Kaminsky (2), págs. 67-90, Notas 77-81; y Kaminsky (3), pág. 174, Notas 23 y 24.
230. Para la profecía apocalíptica: *Tractatus contra errores (Picardorum),* artículos 33-7. (Estas y todas las referencias subsecuentes a los artículos siguen la numeración de la edición de Döllinger).
La fuente más comprensiva sobre las creencias apocalípticas y milenaristas de los taboritas, es una lista de Artículos de Fe reunida en 1420 a partir de la literatura taborita y de sus declaraciones. La lista existe en sus dos versiones en checo y en latín; para una discusión sobre su autenticidad y sus relaciones, ver Kaminsky (2), págs. 67-8. Se da una versión checa en Macek (1), págs. 57-66. No existe duda de que la lista, que contiene tanto los datos valdenses como los milenaristas, es una guía en la que se puede confiar. Muchos de los datos muestran gran paralelismo con los textos taboritas que han llegado hasta nosotros; y cuando los artículos fueron remitidos a los predicadores taboritas en la ocasión conocida como 'la disputa en la casa Zmrlik' en Praga, el 10 de diciembre de 1420, fueron aceptados y considerados sustancialmente correctos.
'Hay cinco...':, citado por Kaminsky (2), pág. 48.
'Los fieles...':, citado por Kaminsky (2), pág. 47.
Sin piedad hacia los pecadores: *Tractatus,* artículo 29.
'Maldito sea el hombre...': *ibíd.*, artículo 31.
'todo sacerdote...': *ibíd.*, artículo 32.
231. Para los comentarios de Chelsicky: Kaminsky (2), pág. 51.
'Los justos...': citado en Kaminsky (2), pág. 68, Nota 57.
Los neutrales como las huestes Satánicas: *Tractatus,* artículo 39.
La imitación de Cristo en la hora de la venganza: *ibíd.*, artículo 30.
'la consumación de los tiempos...': *ibíd.*, artículo 25.
Cristo desciende 'en gloria y gran poder': Carta taborita citada en Kaminsky (3), pág. 178.
'brilla como el sol...': *ibíd.*
232. En el reino del milenio: *Tractatus,* artículos 42, 43, 44, 50, 51, 53; y cf. Lorenzo de Brezová, págs. 400-401; *Starí letopisové cestí.* P.

ANARCO-COMUNISMO EN BOHEMIA

233. Cosmas de Praga, págs.8-9 (Lib. I, Cap. III).
Crónicas Checas Rimadas: *Rymavanâ Kronika ceska*, pág. 8.

234. *Majestas Carolini*, par. 2, pág. 68.
Cesarán los impuestos: *Tractatus*, artículo 46; cf. Lorenzo de Brezová, pág. 400.
'Todos vivirán...': *Stari letopisove*, pág. 478.
'El Señor reinará...': *Tractatus*, artículo 47.
'Todos los caballeros, nobles...': Jan Pribam, citado en Palacky, vol. III, parte 2, pág. 190.
Pueblos a ser destruidos; Praga, como Babilonia: Lorenzo de Brezová, págs. 349, 399-400; *Tractarus*, artículos 33, 34, 35. Cf. Bezold (1), página 50.
234-5. Apocalipsis XVIII, 7-11.
235. 'El ejército enviado...': *Tractatus*, artículo 38.
'los reyes servirán...': Lorenzo de Brezová, pág. 406.
'los Hijos de Dios hollarán...': *ibíd.*, pág. 400.
Sobre las transacciones de la asamblea taborita de 1434: Charlier (FO), págs. 529 sg.
Sobre la fundación de las comunidades taboritas: Macke, págs. 76-8; Palacky, vol. II, parte I, págs. 394-417; parte 2, pág. 60.
236. 'Como Tuyo y Mío...': *Articuli et Errores Taboritarum*, pág. 220. Cf. *Invectiva contra Hussitas*, pág. 627; Pulkava de Radenin, Continuación, vol. IV, pág. 136; y la cita de Windecke dada por Bezold (1), pág. 44, Nota 1. La propiedad a ser tomada de los enemigos de Dios: Lorenzo de Brezova, pág. 400, *Tractatus*, artículo 40.
'muchas comunidades no piensan nunca...': *Sollicitudo sacerdotum Thaboriensium*, pág. 484. Cf. *Invectiva contra Hussitas*, págs. 628-9.
238. Sobre la doctrina eucarística de Huska: Kaminsky (3), págs. 174-8.
Sobre los *pikarti:* Bartos (1) y (2); Palacky, vol. III, parte 2, páginas 228-9; y sobre los fundamentos políticos y militares para su persecución: Chalupny. La fuente más verídica sobre los Adamitas Bohemios está en Lorenzo de Brezova, págs. 500-501 (en checo, con traducción al alemán en las págs. 501-505); esto incluye la confesión dirigida a la Universidad de Praga. Otras fuentes son: Aeneas Silvius, Cap. XLI, *De Adamiticis haereticis* (pág. 109); y addenda *Stari letopisove*, págs. 476-9 (en checo). Para relaciones modernas en inglés: Heymann, págs. 261-3; en checo: Bartos (5), págs. 101-2, 103; en alemán: Bütner y Werner, que reemplaza primitivas relaciones alemanas tales como la de Dobrosky, págs. 318 y Svatek, págs. 100 sg. El intento del historiador del siglo XVIII de desacreditar la historia íntegra de los adamitas, es únicamente de interés histórico; él no sabía de la confesión en Lorenzo de Bozova. Especialistas modernos tan opuestos como Kaminsky y Werner están de acuerdo al aceptar los recuentos contemporáneos como sustancialmente exactos.
239. El gobernador Adán: cf. Burdach (3), págs. 158-61 sobre Adán como rey del mundo en su estado de inocencia prístina.
Las acotaciones de Cristo sobre las prostitutas y los publicanos: Mateo XXI, 31.
240. 'Y a la medianoche...': Mateo XXV, 6.
241. Sobre la propaganda taborita en el extranjero: Palacky, vol. III, parte 2, págs. 498-9.
Sobre expresiones de ansiedad en Alemania: Haupt (6), págs. 274-8.

12. EL MILENIO IGUALITARIO (II)

EL TAMBOR DE NIKLASHAUSEN

243. Sobre los hermanos Wirsberg y su doctrina: *Annales Mellicenses, Continuatio Mellicensis*, pág. 521; Glassberger, pág. 422-6 (que incluye cartas del Legado Papal en Breslau con una lista de los artículos heréticos); Jomst de Ensiedeln; Ritter (2) (FO) (también una lista de artículos heréticos). La relación presente se

basa en estas fuentes, suplementadas por Schiff (2), quien además facilita un manuscrito inédito en 1882 por H. Gradl.
Para relaciones más breves: Preuss, págs. 46-7.

244. Sobre los mercenarios: Schiff, pág. 785.
'sublevarse en rebelión sediciosa...': Dorsten (FO), págs. 277-8 (artículo 10 *ad fin.*); cf. Kestenberg-Gladstein, Nota 190, pág. 294.
'quienes acostumbraron estar en Bohemia...': Jobst de Einsiedeln, página 281.
Sobre Erfurt y el profesor (Dorsten): Kesterberg-Gladstein, 257 sg.

245-6. Sobre escatología popular del siglo XV en Alemania: Peuckert, esp. páginas 152 sg., y más brevemente: Rohr.
Prohibiciones sobre los flagelantes en Eichstätt: Haupt (2), pág. 493.
Prohibiciones sobre los «begardos» en Wüurzburg. Lea (TM), págs. 412-13.

246. La reiteración sobre el grupo de caballos está citada en Franz, página 81.
La relación presente es de Hans Böhm y los sucesos de Niklashausen están basados en la principal de estas cuatro fuentes. Los recuentos de los cronistas Fries, págs. 852-4; Stolle, págs. 380-83; Trithemius (1), vol. II, págs. 486-91; y el informe remitido al obispo de Würzburg por un agente que había escuchado los sermones de Böhm (*Handell Hannsen Behem:* Barack (FO), Documento 3). Estas fuentes no están mencionadas luego, excepto para identificar una cita por alguna razón especial. Las fuentes originales que traen más información adicional se encuentran mayormente en Barack (FO), y están aquí indicadas por el número que llevan en tal colección. La fuente número uno es la de Reuss (FO), que no se encuentra en Barack y que se encuentra como un poema vernacular sobre el episodio; no agrega nada de importancia. Para relaciones modernas: Barack (TM); Franz, págs. 78-92; Gothein, págs. 10-25; Peuckert, págs. 263-96; Schäffler; Thoma.

248. 'Lo que un laico haría...': Trithemius, pág. 488.
El arzobispo de Mainz: Documento 7.
'Príncipes, eclesiásticos y seglares...': Documento 3.
'El emperador es un canalla...': *ibíd.*
Los pobres urbanos son atraídos: cf. Peuckert, págs. 268, 283.
Sobre los 'derechos originales', reclamados por los campesinos: *ibíd.*, páginas 254-9.

249. 'A Dios en los cielos...': Widman (FO), págs. 216 sg.

250. Sobre Böhm como obrador de milagros: Documento 4.
Los cálculos sobre el número de peregrinos se toman de Trithemius, Fries y Stolle, respectivamente.
El Concejo Popular de Nuremberg: Documento 6; y cf. Documentos 9, 10.
La dieta decide sobre el arresto de Böhm: *ibíd.*, Documento 8.
Para la llamada a las armas hecha por Böhm: *ibíd.*, Documento 19. Este documento es una carta del obispo de Würzburg al duque de Sajonia, que fue escrita seis semanas después del supuesto acontecimiento; y Franz, Gothein y Thoma están de acuerdo en desconfiar de ella.

251. Sobre la dispersión de los peregrinos: Documento II, Stolle.
Sobre los presentimientos en Würzburg: Documento 15; Trithemius, pág. 490.
El obispo pide apoyo: Documento 12.

252. Prohibiciones sobre peregrinajes posteriores: Documentos 14, 16, 17 y 18.
Continúan llegando los peregrinos: Documentos 20, 21, 22 y 23.
La Iglesia bajo interdicto: Documento 25.
La Iglesia demolida: Documento 27.
Sobre la parte desempeñada por los señores locales: Barack, pág. 42; Peuckert, pág. 284.
Tierras confiscadas: Documento 26.
Böhm considerado como falto de luces: Stolle, pág. 380; como incapaz de

enunciar una oración: Trithemius, pág. 486; como ignorante de la Plegaria del Señor: Documento 15.
Sobre el papel desempeñado por el sacerdote de la parroquia: Documento 4.
Sobre el ermitaño: Documentos 4 y 10.
La visión, una artimaña: Documento 4; Fries, pág. 853.
El ermitaño incita a Böhm: Trimethius, pág. 486.

253. El ermitaño, un «begardo»: Documento 4; un nativo de Bohemia: Documento 10; y cf. Barack (TM), págs. 37 sg.
Se encuentra desnudo a Böhm: Stolle, pág. 381.

253-4. Sobre los *Bundschuh* en Speyer, 1502. Franz, págs. 108-9.
Sobre los *Bundschuh* posteriores: *ibíd.*, págs. 124-30; Haupt (8), pág. 200, Nota 3; Peuckert, pág. 625; y cf. documento registrado en Schreiber, pág. 93.
Jerusalén capturada bajo el signo de los *Bundschuh: Franz, pág. 93.*

THOMAS MÜNTZER

255. Los trabajos sobre Thomas Müntzer son numerosos. Un gran número de escritores, siguiendo las huellas de Engels *(Der deutsche Bauernkrieg* [1850]) y de Kautsky, págs. 104 sg., se han referido a Müntzer como a un revolucionario social primariamente (ya lo aprobasen o no). Algunas de las obras resultantes son meras *vies romancées,* entre aquellos que pueden considerarse especialistas podemos mencionar a Franz, págs. 408-46; Merx; Walter (L.-G.); y dos estudios recientes desde un punto de vista comunista: Meusel, obra popular, pero con un útil apéndice de documentos editada por H. Kamnitzer; y Simirin, un tratado masivo. En general, las contribuciones más serias han sido hechas por especialistas que han visto en Müntzer principalmente un teólogo y místico: en alemán, Boehmer, Holl, Lohmann; en inglés, Carew Hunt, Williams. Particularmente importantes para la interpretación adelantada en este estudio son las recientes investigaciones de Hinrichs y algunas de las observaciones de Heyer. En cuanto a fuentes originales, el volumen editado por Brandt (ver Brandt y Müntzer, ambos FO) incluye, con escritura modernizada, todos los folletos de Müntzer y una útil selección de extractos de otras fuentes contemporáneas. A menos que se indique lo contrario, las indicaciones dadas abajo se refieren a esta comprensiva y conveniente edición; mientras que *Briefwechsel* se refiere a la edición de la correspondencia de Müntzer por Boehmer y Kirn [ver Müntzer (FO)]. Una edición crítica de los tres últimos folletos de Müntzer en el idioma antiguo, se encontrará en *Thomas Müntzer politische Schriften,* ed. Hinrichs. En cuanto a un folleto anterior atribuido por lo general al discípulo de Müntzer, Hans Hut, pero que puede consultarse bajo Müntzer mismo, ver Rupp.
Sobre los primeros años de Müntzer, ver Boehmer (1) y (2), donde se destruyen por primera vez varias antiguas leyendas.

256. Sobre Storch: Bachmann.

256-7. La sed de sangre de Müntzer fue notada por primera vez por el reformador Johannes Agricola a principios de 1512; ver *Briefwechsel,* pág. 21.
Sobre la doctrina mística y ascética de Müntzer ver en particular Müntzer (1) y (2); y cf. Lohmann.
Müntzer sobre 'transformarse en Dios', Förstemann (CE) (FO), pág. 241.

257. Natusius, págs. 147 sg., destaca que Müntzer le debe haber debido algo a la tradición representada por los flagelantes de Turingia.
Sobre los conflictos sociales de Zwickau: Bachmann, pág. 13.
El manifiesto de Praga: cuatro versiones, en alemán, checo y latín, son facilitadas en *Briefwechsel,* págs. 139-59.
'El tiempo de la cosecha está aquí...': *ibíd.*, págs. 150 (segunda versión alemana).

258. 'Dejad que mis sufrimientos...': *Briefwechsel,* pág. 40.
El sermón: Müntzer (3). La creencia tradicional de que fue pronunciado ante el elector y el duque Juan es incorrecta; fue pronunciado ante el conde Juan y su hijo. Cf. Hinrichs (TM), pág. 5. Nota 1.
El imperio del Diablo: Müntzer (3) pág. 158.
259. 'Lleva a los enemigos de Cristo...': *ibíd.*, pág. 160.
'La espada es necesaria...': *ibíd.*, págs. 161-2.
Müntzer se ve a sí mismo como el nuevo Daniel: Hinrichs, págs. 59-64; Lohmann, págs. 62-3; y cf. Heyer, pág. 94.
La carta de Müntzer a sus seguidores en Sagerhausen: *Briefwechsel,* págs. 61-3.
260. 'Si bribones y bandidos...': *Briefwechsel,* pág. 76.
Comunidad de bienes: Brandt (2); y sobre la confianza que merece este recuento, ver Brandt, Nota, págs. 24-5.
Karlstadt se hace campesino: Peuckert, pág. 250.
'que ellos deberían ser hermanos...': Confesión de Klaus Rautenzweig, en Opel (FO), pág. 211; y cf. Hinrichs, pág. 22.
Sobre la idea 'comunista' de la Ley de Dios de Müntzer: Hinrichs, págs. 174 sg.
Histori Thomä Müntzers: Brandt (1) y ver la nota de Brandt, página 223. La relación sobre la enseñanza de Müntzer está en las págs. 41-2.
261. La confesión de Müntzer, Brandt (5).
Para los acontecimientos que sucedieron inmediatamente después del sermón de Müntzer ante el duque Juan: Hinrichs, págs. 65 sg.
Carta de Lutero: Lutero (1).
'El desenmascaramiento explícito...': Müntzer (4).
'porque ellos han gastado...': Müntzer (4), pág. 178.
'Los poderosos, voluntariosos descreídos...': *ibíd.*, págs. 170-71.
262. 'ciertos (señores) están solamente ahora...': *ibíd.* pág. 177.
'Entonces debe lo que es grande...': *ibíd.*, pág. 177.
'Los pobres no encajan aún...': *ibíd.*, pág. 178.
'Si la santa Iglesia...': *ibíd.*, pág. 178.
'La defensa más solicitada...': Müntzer (5).
Müntzer y Lutero, sus escatologías en contraste: cf. Hinrichs, páginas 147 sg.
263. Sobre la opinión de Müntzer sobre Lutero como figura escatológica: *ibíd.*, págs. 170 sg.
Epístola de Judas, 14-19. La alusión es de lo más obvia porque donde dice en inglés 'sensual' (en el verso 19), dice en alemán *'fleischlich'*.
'la voluntad del Señor...': Müntzer (5), pág. 191.
263-4. 'El adulador miserable...': *ibíd.*, pág. 192.
264. 'Lamentaos por ellos...': Isaías V, 8.
'Ellos divulgan...': Müntzer (5), pág. 192.
'vosotros taimados zorros...': *ibíd.*, pág. 201.
Sobre la acotación del elector sobre el hombre común: Hinrichs, pág. 8.
Sobre el crucifijo y la espada, y su significado: Boehmer (1), pág. 17.
Sobre los conflictos sociales en Mühlhausen: Franz, págs. 408 sg.
265. Sobre los vagabundajes de Müntzer en Alemania del sur: Schiff (1); Carew Hunt, vol. CXXVII, págs. 239-45.
Para una muestra equitativa de los puntos de vista divergentes en las causas de la Guerra de los Campesinos Alemanes, ver Franz, Peckert, Smirin, Waas. La interpretación expuesta provisionalmente en este estudio no sería aceptada por los historiadores marxistas; pero hasta el profesor Smirin (pág. 271) garantiza el punto esencial, que es que el objetivo final de Müntzer habría sido completamente incomprensible para la gran masa campesina.
266. Sobre las peculiaridades de la guerra en Turingia: Franz, págs. 434 sg.
Sobre la situación de los mineros del cobre: Andreas, págs. 309-10.

La parte de Müntzer en la Guerra Campesina: como ejemplos de desacuerdo, podemos citar los recuentos de Bemmann, Boehmer (2) y Jordan, que llegan casi a negar toda influençia a Müntzer en Franz, donde Müntzer es responsabilizado de la guerra de Turingia y en las obras de marxistas tales como Smirin, donde Müntzer es presentado como el ideólogo de una tendencia radical que, aunque compartida solamente por la minoría, se manifestó con gran vigor y bastante más allá de los confines de Turingia.

267. Para el estandarte: Kamintzer (FO), pág. 308; y cf. Boehmer (1), pág. 17.
Sobre los 2.000 'extraños': informe de Berlepsch, alcalde de Langensalza, citado por Carew Hunt, vol. CCXXVIII, pág. 248, Nota 184.

267. 'Yo les digo...': Brandt (3); y en el original: *Briefwechsel*, págs. 109-11.

268. Sobre el significado simbólico de Nimrod, ver el pasaje de Sebastián Franck citado en el Capítulo 13 del presente estudio.
Sobre las actividades de Storch: Meyer (cristiano) (2), págs. 120-22.
Against the thievish, murderous gangs...: Lutero (2).

269. Sobre la batalla en Frankenhausen, su prólogo y epílogo: Baerwald, Jordan, y más brevemente, Carew Hunt, col. CXXVII, págs. 253-63.
Gedeon: Jueces VII, 6 sg.
Müntzer ordena a los campesinos que se unan: cf. Baerwald, pág. 37.
'Oigan ustedes miserables...': Brandt (4), pág. 78.

270. La *Histori:* Brandt (I), págs. 45, 48.
Sobre la rendición y destino final de Mühlhausen: Carew Hunt, vol. CXXVII. pág. 262.
Sobre la ejecución de Müntzer: Brandt (1) pág. 50.
Sobre la muerte de Storch: Meyer (Christian) (2), pág. 122.

13. EL MILENIO IGUALITARIO (III)

ANABAPTISMO Y DESCONTENTO SOCIAL

273. La conexión del anabaptismo y las sectas medievales es destacada por e.g. Erkbam, y por Knox, págs. 122 sg.
Desde la primera edición de este libro el estudio sobre el anabaptismo ha avanzado mucho; aunque muy poco es lo que tiene que cambiarse en esta relación sobre el ala revolucionaria del movimiento, y sobre los anabaptistas de Münster. El comprehensivo y exahustivo estudio de Williams (1962) reemplaza a la historia de Smithson que era la obra clásica (los recuentos muy anteriores de Bax, Heath y Newman son de puro interés historiográfico). La gran *Mennonite Encyclopedia,* en cuatro volúmenes (terminados en 1959), es una espléndida obra de referencia; mientras que Hillerbrand (1962) es una guía bibliográfica indispensable. Sobre los aspectos del anabaptismo más relevantes para el estudio presente, Heyer y la introducción a Detmer y Krumholtz, siguen siendo importantes.

274. Sobre las doctrinas económicas de los anabaptistas: Klassen.
Sobre Hans Hut: Meyer (Christian) (1), Zschäbitz, págs. 30-64, y Stayer (1).
Sobre Huty Müntzer: Rupp.

276. 'Cristo dará.' 'El gobierno no...': citado por Stayer (1), págs. 184-5.
Sobre la actividad anabaptista en Esslingen y Nuremberg: Keller, página 46.
Sobre el contraste entre las formas de anabaptismo del norte y del sur: Stupperich, pág. 13.
Para una breve historia de los estados eclesiásticos y particularmente de Münster: Keller, págs. 56-76; Köhler, págs. 539 sg.

278. Sobre Münster, de 1531 en adelante: Las fuentes principales sobre la historia de la Nueva Jerusalén en Münster están en Kerssenbroch (en latín) y Gresbeck (en bajo alemán). Siendo un muchacho de quince años, Kerssenbroch atestiguó los

comienzos de la revolución. También se hizo un distinguido académico; y cuando en 1570 llegó a escribir la historia hizo uso de un gran número de documentos de los tiempos de la revolución, muchos de los cuales han desaparecido. Aunque un fervoroso participante en la causa católica, Kerssenbroch era totalmente consciente de la importancia de su manipulación del material. Gresner estuvo en Münster a través de todo el sitio y escribió como testigo presencial que vivió con el pueblo mismo. Era también un católico hostil al anabaptismo; pero cuando escribe sobre lo que personalmente vio u oyó es convincente. Otras fuentes valiosas son los informes y confesiones reunidos por Cornelius y Niesert (ambos FO); los folletos anabaptistas, especialmente aquellos de Rothmann; y algunos de los folletos son escritos por observadores externos. En cuanto a la *historia* contemporánea de Dorp, todo lo valioso que contiene fue utilizado por Kerssenbroch. Para un detallado comentario crítico de las fuentes, ver Cornelius, edición de Gresbeck y la de Detmer sobre Kerssenbroch [Detmer (1) (TM)]; y para bibliografía: Bahlmann. Extractos de las fuentes originales, traducidos al alemán moderno, están arreglados en una secuencia coherente por Löffler (FO). Para relaciones modernas: aparte de los estudios generales sobre el anabaptismo como los citados arriba, existe cierto número de obras dedicadas solamente a Münster. Para relaciones más breves y recientes: Horsch (en inglés); Blanke (en alemán). Para una breve investigación de los estudios recientes y de los problemas remanentes: Stupperich. Relaciones más antiguas en inglés incluyen Janssen (Johannes) (traducido del alemán); Pearson.

Para estudios que contienen referencias especiales al régimen comunista: Ritsch; Schubert. Pese a toda la atención que la Nueva Jerusalén en Münster ha despertado, su significación ha sido subestimada por lo general. Esto es porque ha sido vista aisladamente, o como una mera excreencia del anabaptismo, y no como una expresión particularmente rigurosa de la antiquísima tradición del milenarismo revolucionario.

Sobre el período de la ascendencia de Rothmann: Keller, págs. 74-133, y sobre Rothman: Detmer (2), vol. II.

279. Sobre Knipperdollinck: Cornelius (4).

Sobre Hoffman: Kawerau.

'Poco después de esto...': Franck, pág. 6A. Cf. Schubert, esp. pág. 48.

Rothmann predica a favor de la comunidad de bienes: Rothmann (1), páginas 70-71; Kersenbroch, págs. 419-20. Cf. Detmer (2), vol. II, págs. 154 sg.; Schubert, págs. 3 sg. Por estos mismos tiempos los Libertinos Espirituales invocaban Hechos IV para justificar la comunidad de bienes: ver Calvino (4), col. 216.

'Y así vinieron...': Gresbeck, pág. 6.

'fugitivos, exilados, criminales...': Obispo de Münster a la Dieta Imperial, citado por Keller, pág. 195, Nota 1.

'gente que había huido...': Kerssenbroch, pág. 334.

282. Sobre Mathys, además de las obras históricas arriba citadas: Cornelius (5) (TM).

282. Enoc y Elías: Kerssenbroch, pág. 477.

Para estudios especiales sobre Bockelson: Detmer (2) vol. I; y más brevemente: Cornelius (3) (TM). Cf. Keller, págs. 207-8.

MÜNSTER: LA NUEVA JERUSALÉN

Sobre lo hecho el 8 de febrero; Kerssenbroch, pág. 484.

Sobre las mujeres anabaptistas: *ibíd.*, pág. 505.

Sobre el alzamiento armado y su éxito, *ibíd.*, pág. 505.

283-4. Para los manifiestos: Niesert (3) (FO), págs. 157-9; y el folleto reimpreso por Harting (TM), pág. 78.

Sobre la inmigración en masa: Kersenbroch, 509.
Sobre la iconoclastia: *ibíd.*, pág. 521.
Invocación solamente al Padre: *ibíd.*, pág. 500.
Todos los no-anabaptistas serán expulsados: *ibíd.*, págs. 532-3.

285. Los refugiados reducidos a la mendicidad: *ibíd.*, págs. 534 sg.; Gresbeck, págs. 19 sg.; y el obispo de Münster a la dieta regional, citado por Keller, págs. 198-9.
Sobre la nueva comunidad de amor: Cornelius (8) (FO), pág. 456.
Los anabaptistas reclaman actuar en defensa propia: *ibíd.*, pág. 445.

285-6. Sobre la organización de la defensa: Kerssenbroch, págs. 553 sg.
Matthys inaugura la revolución social: *ibíd.*, págs. 557 sg.
Sobre la protesta y ejecución del herrero: *ibíd.*, págs. 559 sg.
Se intensifica el terror: *ibíd.*, págs. 561-4.
La propiedad privada de dinero es abolida: *ibíd.*, pág. 561; Gresbeck, pág. 32; Ramert (atrib.), pág. 246. Sobre la atribución a Ramert de *Die ordnung der Wiedertäufer*, ver Ritschl (TM), pág. 5.

287. Sobre la requisa de alimentos: Gresbeck, pág. 34; de alojamiento: *ibíd.*, pág. 47; Kerssenbroch, págs. 541, 557.
Sobre la naturaleza y extensión del 'comunismo' en Münster: Ritschl. Rothmann dice que las palabras Mío y Tuyo desaparecerán: Gresbeck, página 31.
'todas las cosas serían...': Cornelius (6) (FO), pág. 373.

288. 'Dios, a quien...': Rothmann (2), págs. 70-71.
'El más pobre entre nosotros...': citado por Detmer (2), vol. II, página 132.
'Nosotros en estas partes...': Cornelius (2) (FO).

289. Sobre la expresión intensificada del anabaptismo, Kerssenbroch, página 533-4, 566.
Los ignorantes redimirán el mundo: e.g. Rothmann (2), pág. 14.
Los libros destruidos: Kerssenbroch, págs. 523-564.
Sobre el fin de Matthys: *ibíd.*, págs. 568-70.

290. Bockelson engañado por el desertor: *ibíd.*, págs. 762 sg.
Sobre la declaración de fe de Bockelson: Cornelius (7) (FO), pág. 402.
Sobre el número de habitantes y de hombres físicamente capacitados: Gresbeck, pág. 107. Estos cálculos son más o menos confirmados por otras fuentes.
Sobre la designación de los Mayores: Kerssenbroch, pág. 576.
El nuevo código legal es dado en su totalidad por Kerssenbroch, páginas 577 sg.
Sobre la dirección del trabajo: Blanke pág. 22; Detmer (2), vol. II, páginas 137-8.

291. Sobre el nombramiento de Knipperdollinck; Kerssenbroch, págs. 573, 583.
Sobre las regulaciones que controlaban las relaciones sexuales: *ibíd.*, página 580; y cf. Cornelius (8) (FO), págs. 457 sg.
Sobre el argumento de Bockelson sobre la poligamia: Gresbeck, pág. 59; Kerssenbroch, pág. 619. Es, sin embargo, la predisposición de Kerssenbroch la que le hace decir que Rothmann y otros predicadores estaban tan ansiosos como Bockelson de introducir la poligamia, La *Historia* de Dorp y diferentes Confesiones de anabaptistas capturados, coinciden en que Bockelson tuvo gran dificultad para persuadir a los predicadores.
Sobre la revuelta y las ejecuciones: Cornelius (6) (FO), págs. 372-3; Kerssenbroch, págs. 621 sg.

292. Sobre la institución de la poligamia en Münster: Gresbeck, págs. 59, 79; Kerssenbroch, págs. 625 sg. Cf. Detmer (2) (TM), vol. III.
Sobre los mercenarios que desertaban: Kerssenbroch, pág. 616, y Nota 2 en adelante; y para ejemplos de los folletos: *ibíd.*, págs. 586-8, 613-16.

293. Para detalles respecto a la defensa: Gresbeck, págs. 36-8, 51, 80-81; Kerssenbroch, págs. 582 sg.; 592, 594, 671-2.

EL REINO MESIÁNICO DE JUAN DE LEYDEN

294. El presente recuento de Dusentschur está basado en Kerssenbroch, págs. 633 sg.; Bockelson en sus dos confesiones del mes de julio de 1535 y de enero de 1536 [Cornelius (6) y (7) (FO)], negó que hubiese ningún entendimiento secreto entre él y Dusentschur. Pero ciertamente comenzó a ejercer sus prerrogativas reales con completa confianza y gran impiedad.

294-5. El discurso de Bockelson lo da Kerssenbroch, págs. 336-8; y cf. Niesert (1) (FO), pág. 34.
Sobre la nueva nomenclatura de calles: Gresbeck, págs. 156 sg.; Kerssenbroch, pág. 774.
Sobre los nombres de los niños, Gresbeck, págs. 156-7.
Sobre las inscripciones en las monedas: Kerssenbroch, págs. 666-7.
Sobre el emblema: *ibíd.*, pág. 652.
Sobre la organización de la corte: Gresbeck, págs. 83 sg.; Kerssenbroch, págs. 650 sg.

295-6. Sobre Bockelson y sus apariciones ceremoniales: Fabricius, pág. 99; Gresbeck, págs. 90 sg.; Kerssenbroch, págs. 662 sg.
Sobre la confiscación de ropas 'superfluas': Gresbeck, pág. 96; Kerssenbroch, pág. 638; Ramert (atrb.), pág. 242.
Sobre la desconfianza del 'rey' y sus súbditos: La nota 3 de Detmer a páginas 771-2 de Kerssenbroch.

296. Los folletos de Rothmann (2) y (3). Para un análisis completo de sus argumentos: Stayer (2). Fue en respuesta a la *Restitution* que Urbans Rhegius (1) produjo sus dos refutaciones, la primera un folleto popular en la lengua vernácula; el otro, un erudito tratado en latín; ver Rhegius (1) y (2).
Para las relaciones entre el 'restitucionismo' de Rothmann y otras versiones de la idea en el siglo XVI: Williams, págs. 375-8, y las obras señaladas allí.
'La gloria de todos los Santos...': Rothmann (3), pág. 69.
Sobre el Reino de los Santos, ver Rothmann (2), cap. I, XIII, XIV, y (3) *passim;* y cf. Niesert (2).

297-8. Sobre la actuación de la plaza de la catedral: Gresbeck, págs. 103 sg. *Neue Zeitung, von den Widerteuffern zu Münster*, pág. 257.
Sobre las ejecuciones en Münster: Kerssenbroch, págs. 824-5; Niesert (4), pág. 502.

299. Sobre el envío de los 'apóstoles': Gresbeck, págs. 111-12; Kerssenbroch, págs. 703 sg.; y sobre su destino: *ibíd.*, 709 sg.
Sobre el intento de reunir mercenarios: informe en Löffler (FO), páginas 194-5.
El intento fue negado por Bockelson en sus dos confesiones.
El planeamiento de una insurrección de masas: cf. Cornelius (2) (FO).
Sobre los levantamientos en Groningen y su destino: informes del obispo de Münster a la Dieta Imperial y del representante imperial al obispo, ambas en Keller, págs. 326 sg.

299-300. Sobre los levantamientos: Kerssenbroch, págs. 792 sg.
'Matar a todos los monjes y sacerdotes...': citado por Ritchl, pág. 60.
Los planes traicionados: Kerssenbroch, pág. 724.
Sobre la actitud de los anabaptistas en los Países Bajos: Cornelius (2); Mellink (1) y (2).
Comienza el hambre: Gresbeck, págs. 140, 174-5.

300-1. Los alimentos reservados para la corte: Cornelius (4) (FO), páginas 343; Gresbeck, pág. 141; Kerssenbroch, pág. 804; y cf. Detmer, Nota 1 a la pág. 805.
Los extremos del hambre: Gresbeck, pág. 189; Kerssenbroch, páginas 793, 803; informe en Löffler, pág. 195.
Sobre las diversiones públicas: Gresbeck, págs. 131 sg., 150 sg., 168.
Sobre el destino de los emigrantes: Cornelius (3); Gresbeck, páginas 194-5, 200-201, 205 sg.; Kerssenbroch, págs. 833 sg.

302-3. Sobre la ejecución de Bockelson: Corvinus (FO), pág. Ç II.
Sobre Willemsen: Bouterwek, págs. 34-5.

APENDICE

El Espíritu Libre en la Inglaterra de Cromwell: los *ranters* y su literatura

313. Breves descripciones sobre los *ranters* las ha hecho e.g. R. M. Jones (TM), págs. 467-81; y por C. E. Whiting, *Studies in English Puritanism from the Restoration to the Revolution*, 1660-88, Londres, 1931, páginas 272-7.
Los particulares bibliográficos de las obras del siglo XVIII mencionadas abajo y en el Apéndice mismo se encontrarán en e.g. D. Wing, *Shortitle Catalogue of books printed in England...* 1641-1700, 3 vols. Nueva York, 1945-51.
Sobre el milenarismo de Winstanley, ver e.g. W. Schenk, *The concern for social justice in the puritan revolution*. Londres, 1948, págs. 96-111.
314. 'no es nueva obra...' John Taylor, *Ranters of both Sexes... taken and imprisoned...*, 1651, pág. 4.
'supremos logradores': Richard Baxter, *Plain Scripture Proof of Infants Church membership*, tercera edición, 1653, pág. 148.
'elevados profesores...': George Fox, Journal, vol. I, Londres, 1902, página 198.
Los oficiales y soldados son azotados: *The arraignment and Tryall with a Declaration of the Ranters*, 1650, pág. 6.
315. Los cuáqueros eran casi siempre identificados con los *ranters* no solamente por el belicoso Ephraim Pagitt (*Heresiography*. quinta edición, 1654, pág. 143), sino hasta el tolerante Baxter lo hace (*Reliquiae Baxter anae*, 1696, pág. 77).
'Cuando entré en la prisión...': Fox, *Diario*, vol. I, págs. 47-8.
'eran muy bastos...': *ibíd.*, vol. I, pág. 199.
Sobre los *ranters* en Charing Cross: *ibíd.*, vol. I, pág. 212.
'salieron completamente...': *ibíd.*, vol. II, pág. 7.
'Si Dios no se hubiese levantado...': *ibíd.*, vol. I, pág. 95.
321. El Parlamento da signos de preocupación en 1648: *Journals of the House of Lords*, vol. X, pág. 240.
321. El Parlamento nombra un comité, 14 de junio de 1650: *Journal of the House of Commons*, vol. VI, pág. 423.
El comité presenta su informe; 21 de junio: *ibíd.*, pág. 427.
Se debate la Ley: *ibíd.*, págs. 430, 437, 440, 443-4, 453-4.
El comité es revivido: *ibíd.*, pág. 493.
336. La carrera de Clarkson es descrita por sí mismo en *The Lost sheep found;* para la primera parte de ella, ver también Thomas Edwards, *Gangraena*, 1646 (segunda edición aumentada), págs. 104-5. En *The Routing of the Ranters*, 1650, pág. 2. Clarkson es mencionado conjuntamente con Coppe como el 'Jefe de clan de la viperina generación'. Para un recuento moderno, ver el artículo de C. W. Sutton sobre Claxton o Clarkson en el *Dictionary of National Biography*.
'Hubo pocos de la clerecía...': *The lost sheep found*, pág. 23.
El comité informa sobre *A Single Eye: Journals of the House of Commons*, vol. I, VI, pág. 427; que incluye el reporte con mayor detalle: *ibíd.*, pág. 444; hace un informe final con el resultado de que Clarkson es sentenciado: *ibíd.*, págs. 474-5.
Los pasajes citados de *The Lost Sheep found* están en las págs. 24-8.
Sobre el arresto y examen de Clarkson: *ibíd.*, págs. 29-31.
343. El recuento de la obsesionada adolescencia culpable de Coppe se ha tomado de *Copp's return to the wayes of Truth*, Primer Error. Sobre la carrera posterior de

Coppe, ver Baxter, *Plain Scripture Proof*, págs. 147-8; Anthony a Wood, *Athenae Oxonienses* segunda ed., vol. II, Londres 1721, páginas 500-502.
Para un recuento moderno, ver el artículo de Alexander Gordon sobre Coppe en el *Dictionary of National Biography*.
Dios 'está en el cielo, tierra...': *Copp's Return*, Cuarto Error.
344. Coppe en Charing Cross: Fox, *Journal*, vol. I, pág. 212.
Sobre las blasfemias de Coppe en la iglesia y en la taberna: *The Ranters Ranting*, 1650, págs. 5-6.
El Parlamento ordena que el *Manifiesto* sea confiscado: *Journal of the House of Common*, vol. IV, pág. 354.
Sobre la conducta de Coppe durante la interrogación: *The Routing of the Ranters*, pág. 2.

BIBLIOGRAFIA

En el cuerpo de la Bibliografía se encontrarán descripciones más completas de las obras de referencia y colecciones de fuentes mencionadas más abajo.

ABREVIATURAS

ABAW	*Abhandlungen der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften (Historische Classe).* Munich.
ADB	*Allgemeine Deutsche Biographie*
BHPF	*Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français.* París.
CCF	*Corpus chronicorum Flandriae*
CDS	*Chroniken der deutschen Städte*
CEH	*Cambridge Economic History*
CMH	*Cambridge Medieval History*
ERE	*Encyclopaedia of Religion and Ethics*
FRA	*Fontes rerum Austriacarum*
FRG	*Fontes rerum Germanicarum*
GBM	*Geschichtesquellen des Bistums Münster*
MGHS	*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*
PG	*Patrologiae cursus completus, series Graeca*
PL	*Patrologiae cursus completus, series Latina*
RHC	*Recueil des Historiens des Croisades. (Historiens Occidentaux)*
RHF	*Recueil des Historiens des Gaules et de la France*
RPT	*Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*
RS	*Rolls Series*
SGUS	*Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum.* (See under *Monumenta Germaniae Historica* in Bibliography)

SPAW *Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften.* Berlín
ZKG *Zeitschrift für Kirchengeschichte.* Gotha.

1. Fuentes originales y colecciones de fuentes

Adso de Montier-en-Eder: *Epistola ad Gerbergam reginam de ortu tempore Antichristi,* en Sackur, págs. 104-13 (also in PL, vol. CI).

Aeneas Silvius (Enea Silvio de' Piccolomini; Papa Pío II): *De ortu et historia Bohemorum,* en *Omnia opera,* Basilea, 1551.

Agustín, San: *De Civitate Dei contra paganos,* ed. Welldon, 2 vols., Londres, 1924.

Aimo de Saint-Pierre-sur-Dives: *Epistola ad frates Totesheriae,* en PL, vol. CLXXXI, cols. 1707-8.

Alberico de Trois-Fontaines: *Chronicon,* en RHF, vol. XVIII.

Alberto de Aix: *Liber Christianae expeditionis pro ereptione, emundatione et restitutione Sanctae Hicrosolymitanae Ecclesiae,* en MGHS, vol. XVI.

Alberto de Stade: *Annales Stadenses,* en MGHS, vol. XVI.

Albertus Magnus: *Compilatio de novo spiritu,* en Preger (1) (MW), vol. I, páginas 461-9. Para enmiendas: Haupt (3).

Aliscans, ed. Wienbech *et al.*, Halle, 1903.

Alvaro de Córdoba: *Indicolus luminosus,* en PL, vol. CXXI.

Ambrosio, San (1): *In Psalmum CXVIII expositio,* en PL, vol. XV.

Ambrosio, San (2): *De officiis ministrorum,* en PL, vol. XVI.

'Ambrosiaster': *Commentaria in Epistolam ad Colossenses,* en PL, vol. XVI.

Andrés de Broda: *Tractatus de origine Hussitarum,* en Höfler, vl. VI of FRA, págs. 327-53.

Andrés de Ratisbona (Andreas Ratisbonensis). *Chronicon,* en Eckhart, vol. I.

Annales Agrippenses, en MGHS, vol. XVI.

Annales Altahenses maiores, en MGHS, vol. XX.

Annales Austriacorum, continuación de, en MGHS, vol. IX.
Continuatio Praedicatorum Vindobonensium
Continuatio Claustroneoburgensis V
Continuatio Florianensis

Annales Basileenses, en MGHS, vol. XVII.

Annales Blandinienses, en MGHS, vol. V.

Annales breves Solmenses, en FRG, vol. IV.

Annales Cameracenses, en MGHS, vol. XVI.

Annales capituli Cracoviensis, en MGHS, vol. XIX.

Annales Casinenses, en MGHS, vol. XIX.

Annales Colbazenses, en MGHS, vol. XIX.

Annales Colmarienses maiores, en MGHS, vol. XVII.

Annales Frankofurtani, en FRG, vol. IV.

Annales Gandenses, en MGHS, vol. XVI.

Annales Herbipolenses, en MGHS, vol. XVI.

Annales Lubicenses, en MGHS, vol. XVI.

Annales Mellicenses, continuación de, en MGHS, vol. IX:
Continuatio Mellicensis
Continuatio Zwetlensis III
Continuatio Sancrucensis II

Annales Monasterii de Burton, en RS 36 *(Annales Monastici),* vol. I, 1864.

Annales Monasterii de Oseneia, en RS 36 *(Annales Monastici),* vol. IV, 1869.

Annales Monasterii de Waverleia, en RS 36 *(Annales Monastici),* vol. II, 1865.

Annales Parchenses, en MGHS, vol. XVI.

Annales Rodenses, en MGHS, vol. XVI.

Annales S. Blasii Brunsvicenses, en MGHS, vol. XXIV.
Annales S. Jacobi Leodiensis minores, en MGHS, vol. XVI.
Annales S. Justinae Patavini, en MGHS, vol. XIX.
Annales Tielenses, en MGHS, vol. XXIV.
Annales Veterocellenses, en MGHS, vol. XVI.
ANNALISTA SAXO: in MGHS, vol. VI.
Anonimalle Chronicle, ed. Galbraith, Manchester, 1927.
Anonymi Gesta Francorum et aliorum. Hierosolimitorum (ed. Bréhier como *Histoire anonyme de la première Croisade*, en: *Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge*, vol. IV), París, 1924.
ANÓNIMO DE MAINZ-DARMSTADT: *Memorial*, en Neubauer y Stern, vol. II.
Archiv cesky cili staré písemné památky ceské i moravské (Los archivos bohemios o Antiguas crónicas bohemias y moravias), ed. Palacky, 6 vols., Praga, 1840-72.
ARNOLDO, DOMINICO: *De correctione Ecclesiae Epistola*, ed. Winkelmann, Berlín, 1865.
Articuli et errores Taboritarum, in Archiv cesky (OS), vol. II, páginas 218-25.
BALDUINO DE AVESNES (atrib.): *Chronique attribuée à Baudoin d'Avesnes*, en RHF, vol. XXI.
BALDUINO DE NINOVE: *Chronicon*, en MGHS, vol. XXV.
BALUZE, E. (1): *Vitae paparum Avinoniensium*, ed. Mollat. 4 vols., París, 1914-27.
BALUZE, E (2): *Miscellanea*, 4 vols., París, 1678-83.
BARUCK, K. A. (ed.): Documentos relativos a Hans Böhm, 'el tambor de Niklashausen'. Ver Barack (TM), págs. 50-108.
Documento 3 (págs. 53-4) es *Handell Hannssen Behem zu Niclaeshussenn*.
BARONIUS, C. RAYNALDUS, O.: *Annales ecclesiastici una cum critica historico-chronologica*, Lucca, 1738-59.
Baruch-Apocalypse (= II Baruch o *The Syriac Apocalypse of Baruch*), ed. Trad. Charles, en Charles, vol. II.
BASZKO DE POZNAN: *Chronicon Poloniae*, en *Silesiacarum rerum scriptores*, vol. II, Breslau, 1730.
BAUDRI DE DOL.: *Hierosolymitanae Historiae libri quatuor*, en PL, vol. CLXVI.
BEAUMANOIR, PHILIPPE DE RÉMI, Sire de: *Les Coutumes du Beauvoisis*, ed. Salmon, 2 vols., París, 1899.
BENEDICTUS MONTIS SORAETIS: *Chronicon*, en PL, vol. CXXXIX.
BENITO SAN, DE NURSIA: *The Rure of Saint Benedict in Latin and English*, Ed. y trad. Abbot Justin McCann, Londres, 1952.
BENESSIUS KRABICE DE WEITMÜHL: *Chronicon, in Fontes rerum Bohemicaraum*, volumen IV.
BENZO DE ALBA: *Ad Heiricum IV Imperatorem libri VII*, en MGHS, vol. XI.
BERNARDO, SAN: *Omnia opera*, ed. Picard, París, 1609. Incluye, *inter alia:*
(1) *In Cantica Canticorum*, Sermo LXV, cols. 759-62.
(2) *Epistola ad Gaufridum Carnotensem episcopum*, col. 1441.
(3) *Epistola ad episcopum, clerum et populum Spirensem*, cols. 1637-9.
(4) *Epistola ad Henricum Moguntinum archiepiscopum*, cols. 1639-40.
BERTOLDO DE CONSTANZA: *Chronicon*, en MGHS, vol. V.
BIRLINGER, A. (ed.): *Ein wunder nützes disputieren von einen ersamen bihter und siner bihtohter*, en *Alemania*, vol. III, Bonn, 1875, págs. 15-45.
BOENDAELE, JAN (Jan de Klerk): *Brabantsche Yeesten*, ed. Willems, 3 vols., Bruselas, 1839-69.
BOGAERT, HENDRIK van den (Pomerius): *De origine monasterii Viridisvallis una cum vita B. Joann. Rusbrockii*, ed. de Smet, *in Analecta Bollandiana*, volumen IV, París y Bruselas, 1885.
BRANDT, O. H.: *Thomas Müntzer. Sein Leben und seine Schriften*. Jena, 1933.
Incluye, *inter alia*, y además de los teatros de Müntzer (para los cuales véase Müntzer), lo siguiente en versión modernizada:
(1) *Die historie Thomä Müntzer*, págs. 38-50.

(2) Extracto del librito de Marcus Wagner sobre Storch, Erfurt, 1957, páginas 53-9.
(3) La alocución de Müntzer a la gente de Allstedt en abril de 1525, páginas 74-6.
(4) La carta de Müntzer al conde de Mansfeld de mayo de 1525, páginas 77-8.
(5) La confesión de Müntzer, págs. 80-83.

BRANT, SEBASTIAN: *Das Narrenschiff*, ed. Zarncke, Leipzig, 1854.

Breve chronicon Flandriae, en CCF, vol. III.

BRUNO DE OLMÜTZ: *Relatio*, ed. Höfler, en ABAW, vol. IV, 1846, págs. 27 sg.

BUCER, MARTIN: Carta a Margarita de Navarra, en Calvino, *Omnia opera*, vol. X b, col. 215.

Calendario de los rollos apretados. Preservado en la Public Record Office, Londres, 1892 ff.

CALVIN, JEAN: *Omnia opera*, ed. Baum *et al.*, Brunswick, 1864-1900.
(1) vol. I. *Institutio religionis Christianae.*
(2) vol. VII. *Brieve Instruction pour armer tous bons fideles contre les erreurs de la secte des Anabaptistes.*
(3) vol. XXXV.*Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment spirituels.*
(5) vol. XXXV. *Epistre contre un certain Cordelier suppost de la secte des Libertins.*

CAMENTZ, CASPAR: *Acta Francofurtana*, en FRG, vol. IV.

Chanson d'Antioche, ed, ed. P. París, 2 vols., París, 1848.

Chanson de Roland, ed. Bédier, París, 1937.

CAPÍTULO DE UTRECHT: *Epistola ad Fridericum archiepiscopum Coloniensem de Tanchelmo seductore*, en Duplessis d'Argentré, vol. I, págs. 11-12.

CARLOS IV, EMPERADOR (1): Nombramiento de Kerlinger inquisidor en Mosheim (2) (MW), págs. 343-62.

CARLOS IV, EMPERADOR (2): Carta a Kerlinger, en Mosheim (2) (MW), páginas 368-75.

CESÁREO DE HEISTERBACH: *Dialogus miraculorum*, ed. Strange, vol. I, Cologne, 1581.

CHARLES, R. H. (ed.): *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the old Testament*, 2 vols., Oxford, 1913.

CHARLIER, GILLES (Aegidius Carlerus): *Liber de legationibus concilii Basiliensis pro reductione Bohemorum*, en *Monumenta Conciliorum generalium seculi XV. Scriptorum*, vol. I, Viena, 1857.

Chronica de Mailros, ed. Stevenson (Bannatype Club), Edimburgo, 1835.

Chronica minor auctore minorita Erphordiensi, en MGHS, vol. XXIV.

Chronica regia Coloniensis, en MGHS, vol. XVII.

Chronica regia Coloniensis, Continuatio II, en MGHS, vol. XXIX.

Chronica universalis Mettensis, en MGHS, vol. XXIV.

Chronicon Andrensis monasterii, en RHF, vol. XVIII.

Chronicon anonymi Laudunensis canonici, en RHF, vol. XVIII.

Chronicon Britannicum en *collectione MS Ecclesiae Nannetensis*, en RHF, volumen XII.

Chronicon comitum Flandrensium, en CCF, vol. I.

Chronicon Elwacense, en MGHS, vol. X.

Chronicon Normanniae, en RHF, vol. XXIII.

Chronicon rhythmicum Austriacarum, en MGHS, vol. XXV.

Chronicon Rotomagense, en RHF, vol. XXIII.

Chronicon S. Andreae Castri Camaracessi, en MGHS, vol. VII.

Chronicon S. Catharinae de Monte Rotomagi, en RHF, vol. XXIII.

Chronicon S. Laudi Rotomagensis, in RHF, vol. XXIII.

Chronicon S. Martini Turonensis, Continuatio, en MGHS, vol. XXVI.

Chronicon S. Petri vulgo Sampetrinum Erfurtense, en *Geschichtsquellen de Provinz Sachsen*, vol. I, Halle, 1870.

Chronicon Turonense, en RHF, vol. XVIII.

Chronicon universale anonymi Laudunensis, en MGHS, vol. XXVI.

Chroniken der deutschen Städte vom 14 bis ins 16 Jahrhundert, Leipzig, 1867-1917. (Pub. *Königlich bayerische Akademie der Wissenschaften.*).

Chronique anonyme des Rois de France, en RHF, vol. XXI.
Chroniques de Saint-Denis, en RHF, vol. XXI.
CIPRIANO, SAN: *Liber de opere et eleemosynis*, en PL, vol. IV.
CLEMENTE V, PAPA (1): Bula *Ad nostrum* [*Constitutiones Clementis* ('Clementines'), lib. V, tit. III, cap. iii], en *Corpus juris canonici*, vol. II, cols. 1183-4.
CLEMENTE V, PAPA (2): Bula *De quibusdam* (*Constitutiones*, lib. III, tit. XI, cap. i), en *Corpus juris canonici*, vol. II, col. 1169.
CLEMENTE VI, PAPA: Bula contra flagelantes, en Baronius and Raynaldus, volumen XXV, págs. 493 sg.
CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: *Stromata*, en PG, vols. VIII, IX.
CLOSENER, FRITSCHE: *Strassburgische Chronik*, en CDS, vol. VIII.
COMMODIANO (1): *Instructiones*, ed. Dombart, en *Corpus Scriptorum Ecclasiasticorum Latinorum*, vol. XV, Viena, 1887.
COMMODIANO (2): *Carmen apologeticum* [como Commodianus (1)].
Concilium Lateranense IV, en Mansi, vol. XXII.
Conquête de Jerusalem, ed. Hippeau, París, 1868.
CONRADO DE MEGENBERG (Conradus de Monte Puellarum): *De erroribus Begehardorum et Beginarum* (fragmento), en *Bibliotheca veterum patrum*, ed. Despont, volumen XXV, Lyon, 1677, pág. 310.
CORNELIUS, C. A. (ed.): *Berichte der Augenzeugen über das münsterische Wiedertäuferreich*, en GBM, vol. II, Münster, 1852.
Incluye, *inter alia:*
(1) Gresbeck.
(2) Erasmus Schetus. Carta a Erasmo de Rotterdam, pág. 315.
(3) Carta de Justiniano de Holtzhausen de 21 de mayo de 1535, páginas 334-7.
(4) Carta de Justiniano de Holtzhausen de 29 de mayo de 1535, páginas 341-7.
(5) Carta de Segismundo de Buineburg, págs. 367-9.
(6) Confesión de Jan Bockelson de julio de 1535, págs. 369-76.
(7) Confesión de Jan Bockelson de enero de 1536, págs. 398-402.
(8) *Bekenntnis des Glaubens und Leben der Gemeinde Christi zu Münster*, páginas 445-64.
Corpus chronicorum Flandriae, ed. de Smet, 4 vols., Bruselas, 1837-65.
Corpus juris canonici, ed. Friedberg, 2 vols., Leipzig, 1879, 1881.
CORVINUS, ANTONIUS: *De miserabili Monasteriensium anabaptistarum obsidione ...epistola ad Spalatinum*, Wittenberg, 1536.
COSME DE PRAGA: *Chronica Boemorum*, en MGHS nuevas series, vol. II.
DAMIAN, PEDRO (1): *Epistola ad Petrum Cerebrosum monachum*, en PL, volumen CXLIV.
DAMIAN, PEDRO (2): *Vita S. Romualdi*, en PL, vol. CXLIV.
Decretales Pseudo-Isidorianae, ed. Hinschius, Leipzig, 1858.
DENIFLE, H. S. y CHATELAIN, E.: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, volumen I, París, 1889.
Descripto qualiter Karolus Magnus clavum et coronam Domini a constantinopoli Aquisgrani detulerit..., en Rauschen (MW), págs. 103-25.
Deamar-Chronik, ed. Koppmann, en CDS, vol. XIX.
Deutsche Chroniken (Scriptores qui vernacula lingua usi sunt): (Parte de *Monumenta Germaniae Historica.*).
Dialogue of Dives and Pauper, ed Pynson, 1493.
DIODORO SICULO: *Bibliothecae Historicae libri qui supersunt*, 2 vols., Amsterdam, 1746.
DÖLLINGER I. von: *Beiträge zur Sektengeschichte*, vol. II, Munich, 1890.
DORP, HEINRICH: *Warhafftige Historia wie das Evangelium zu Münster angefangen, und darnach durch die Wiedertäufer verstört, wider auffgehört*, ed. Merschmann, Magdeburgo, 1847.
DORSTEN, JOHANNES: *Quaestio de tertio statu*, en Kestenberg-Gladstein (MW), págs. 266-95.

DUFAYT, JEAN: *Contra Flagellatores*, en *Fredericq* (2) (MW).
DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, C. de: *Collectio judiciorum de novis erroribus*, 3 volúmenes, París, 1755.
ECKBERT DE SCHÖNAU: *Sermones contra Catharos*, en PL, vol. CXCV.
ECKHART, J. G.: *Corpus historicum medii aevi*, 2 vols., Leipzig, 1723.
EGASSE DU BOULAY, C.: *Historia universitatis Parisiensis*, 6 vols., París, 1665-73.
EKKEHARD DE AURA (1): *Hierosolymita*, ed. Hagenmeyer, Tübingen, 1877.
EKKEHARD DE AURA (2): *Chronicon universale*, en MGHS, vol. VI.
ELIEZER BAR NATHAN: *Relation*, en Neubauer and Stern, vol. II.
ELLENHARD DE ESTRASBURGO (1): *Bellum Waltherianum*, en MGHS, vol. VI.
ELLENHARD DE ESTRASBURGO (2): *Chronicon*, en MGHS, vol. XVII.
ENNEN, L. y ECKERTZ, G.: *Quellen zur Geschichte der Stadt der Köln*, 6 volúmenes, Colonia, 1860-79.
ENRIQUE DE DIESSENHOFEN (Heinrich Truchsess): *Historia ecclesiastica* o *Chronicon*, en FRG, vol. IV.
ENRIQUE DE HEIMBURG: *Annales*, en MGHS, vol. XVII.
ENRIQUE DE HERFORD: *Lieber de Rebus memorabilioribus sive chronicon*, ed. Potthast, Göttingen, 1859.
ENRIQUE DE VIRNENBURG: *Contra Beggardos et Beggardas*, en Fredericq (FO), vol. I.
EPHRAIMBARJACOB: *Relation*, en Neubauer and Stern, vol. II.
Erphurdianus Antiquitatum Variloquus, ed. Thiele (*Geschichtsquellen der Provinz Sachsen*, vol. XLII), Halle, 1906.
Errores bechardorum et begutarum, en Haupt (7) (MW), págs. 88-90.
Errores sectae hominum intelligentiae, en Baluze (2), vol. II, págs. 277-97.
ESPINAS, G. y PIRENNE, H.: *Recueil de documents relatifs à l'histoire de l'industrie drapière en Flandre*, Part I, vol. III, Bruselas, 1920.
EULOGIO, Arzobispo de Toledo: *Memorialis sanctorum*, en PL, vol. CXV.
Ezra-Apocalypse (= 4 Ezra o 2 Esdras), ed. y trad. Box en Charles, vol. II.
FABRICIUS, GIETRICH: *Informe sobre la misión a Münster*, en *Mitteilungen aus dem Germanischen Nationalmuseum*, vol. II, Nuremberg 1885, páginas 99-102.
FAREL, GUILLAUME: *Le Glaive de la Parolle veritable*, Ginebra, 1550.
Flores temporum, Imperatores, en MGHS, vol. XXIV.
Fontes rerum Austriacarum (Österreichische Geschichtsquellen), Sección 1. *Scriptores*, Viena, 1849 ff.
Fontes rerum Bohemicarum, ed. Emler, Praga, 1873 ff.
Fontes rerum Germanicarum, ed. Boehmer, 4 vols., Stuttgart, 1843-68.
FÖRSTEMANN, C. E. (ed): *Neues Urkundenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirchenreformation*, Hamburgo, 1842.
FRANCISCO DE PRAGA: *Secundus tractatus chronicae Pragensis*, en FRA, sección 1, vol. VIII.
FRANCK, SEBASTIAN: *Chronica, Zeytbüch und Geschychtbibel*, Estrasburgo, 1531.
FREDERICHS J. (ed.): *Summa doctrinae quorundam hominum, qui nunc... Loistae... nunc Libertini... appellantur*, en Frederichs (1) (MW), págs. 1 sg.
FREDERICQ, P.: *Corpus documentorum Inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, 4 vols., Gante, 1889-1900.
FRIES, LORENZ: *Historie der Bischöffen zu Wirtzburg*, en Ludewig, *Geschichtsschreiber vom dem Bischoffthum Wirtzburg*, Frankfurt, 1713.
FROISSART, JEAN: *Chroniques*, ed. Luce and Raynaud, 11 vols., París, 1869-99.
FULCHER DE CHARTRES: *Gesta Francorum Jerusalem expugnantium*, en RHC, vol. III.
GAGUIN, ROBERT: *Compendio de Francorum gestis*, París, 1500.
GARNIER DE ROCHEFORT (atrib.): *Contra Amaurianos*, ed. Baeumker, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, vol. XXIV, Cuaderno 5-6, Münster, 1926.
GERSON, JEAN CHARLIER de: *Opera omnia*, ed. Dupin, 3 vols., Amberes, 1706. Incluye, *inter alia:*

(1) vol. I. *De examinatione doctrinarum.*
(2) *De distintione verarum visionum a falsis.*
(3) *De libris caute legendis.*
(4) vol. II. *Epístola missa Magistro Vincento O.P. ... contra se flagellantes.*
(5) *Tractatus contra sectam Flagellantium.*
(6) vol. III. *Tractatus contra Romantium de Rosa.*
(7) *Considerationes theologiae mysticae.*
(8) *De mystica theologica speculativa.*
(9) *Considérations sur Saint Joseph.*
(10) *Sermo de Spiritu Sancto.*
(11) *Sermo die festo S. Ludovici.*

Geschichtsquellen des Bisthums Münster, vols. II, V, VI, Münster, 1852, 1899, 1900.

Gesta abbatum Trudonensium, en MGHS, vol. X.

Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium, Continuatio I, en MGHS, vol. XIV.

Gesta Baldevvini Treverensis archiepiscopi, en Baluze (2), vol. I.

Gesta Ludovici VIII, en RHF, vol. XVII.

Gesta Treverorum, Continuatio I, en MGHS, vol. VIII.

GILLES VAN DER HOYE: *Dicta in quodem sermone ad populum*, ed. Berlière, en 'Trois traités inédits sur les Flagellants', *Revue Bénédictine*, vol. XXV, Maredsous, 1908, págs. 334-57.

GIRALDUS CAMBRENSIS: *Liber de instructiones principum*, en RS 21, 1891 (vol. VIII de *Opera*).

GLASSBERGER, NICOLAUS: *Chronica*, en *Analecta Franciscana*, vol. II, Quaracchi, 1887, págs. 423-6.

GOWER, JOHN: *Vox clamantis*, en obras latinas, ed. Macaulay, Oxford, 1902.

Grandes chroniques de France, ed. P. Paris, vols. V, VI, París, 1836-8.

GRACIANO: *Decretum*, en PL, vol. CLXXXVII.

GREGORIO DE TOURS, SAN: *Historia Francorum*, en MGHS *rerum Merovingicarum*, vol. I.

GREGORIO XI, Papa (1): Carta a Kerlinger y otros, en Baronius y Raynaldus.

GREGORIO XI, Papa (2): Carta al emperador Carlos IV, en Baronius y Raynaldus, vol. XXVI, pág. 228.

GREGORIO XI, Papa (2): Carta al emperador Carlos IV, en Baronius y Raynaldus, vol. XXVI, págs. 240-41.

GRESBECK, H.: *Summarische Ertzelungk und Bericht der Wiederdope und wat sich binnen der Stat Monster in Westphalen zugetragen im Iair MDXXXV*, in Cornelius, *Berichte*, págs. 3-214.

GROOT, GERHARD: *Gerardi Magni Epistolae XIV*, ed. R. Acquoy, Amstel, 1857.

GUI, BERNARDO (1): *E Floribus Chronicorum*, in RHF, vol. XXI.

GUI, BERNARDO (2): *Vita Clementis V*, en *Baluze* (1), vol. I.

GUI, BERNARDO (3): *Vita Joannis XXII*, en Baluze (1), vol. I.

GUIBERTO DE NOGENT (1): *Gesta Dei per Francos, sive Historia Hierosolymitana*, en RHC, vol. IV.

GUIBERTO DE NOGENT (2): *De vita sua*, en RHF, vol. XII.

GUILLERMO DE EGMONT: *Chronicon*, en Antonius Matthaeus, *Veteris Aevi Analecta*, vol. II, La Haya, 1723.

GUILLERMO DE NANGIS (1): *Gesta Ludovici IX*, en RHF, vol. XX.

GUILLERMO DE NANGIS (2): *Chronicon*, con *Continuations I, II, III*, ed. Géraud, 2 vols., París, 1843.

GUILLERMO DE NEWBURGH: *De rebus Anglicis*, en RHF, vol. XIII.

GUILLERMO EL BRETÓN: *Gesta Philippi Augusti*, ed. Delaborde, en *Oeuvres de Rigord et de Guillaume le Breton*, vol. I, París, 1882.

Haereses sectatorum Amalrici, en Denifle and Chatelain, págs. 71-2.

HARTMANN, CHRISTOPH: *Annales Heremi Deiparae Matris Monasterii in Helvetia*. Freiburg in Breisgau, 1612.

HARTZHEIM, J. y SCHANNAT, J. F.: *Concilia Germaniae,* 11 vols., Colonia, 1759-90. págs. 151 sg.

HERMANN DE ALTAHA: *Annales,* en MGHS, vol. XVII.

HILDEGARDA, SANTA (1): *Scivias sive visionum ac revelationum libri tres,* en PL, volumen CX-CVII.

HILDEGARDA, SANTA (2): *Epistola ad praelatos Moguntinenses,* en PL, vol. CXCVII, cols. 218-43.

HIPPOLYTUS (atribución incierta). *De consummatione mundi ac de Antichristo,* en PG, vol. X, cols. 904-52.

HÖFLER, C. A. C. von: *Geschichtsschreiber der husitischen Bewegung in Boehmen,* en FRA, Sección 1, vols. II, VI, VII, Viena, 1856-66.

HUGO DE REUTLINGEN: *Weltchronik,* ed. Gillert, Munich, 1881.

IBNAL-QALANISI: *Continuation of the Chronicle of Damascus: The Damascus Chronicle of the Crusades.* Selección y trad. Gibb, Londres, 1932.

IBN VERGA, SOLOMON: *Shebet Yehuda.* Trad. Wiener, Hanover, 1856.

INOCENTE VI, Papa: Bula nombrando inquisidores en Francia, en Baronius y Raynaldus, vol. XXV, pág. 589.

Invectiva contra Hussitas, en Höfler, vol. II de FRA, págs. 621-32.

IRENEO, SAN: *Adversus haereses,* en PG, vol. VII.

JEAN DE MEUN: *Le Roman de la Rose,* ed. Langlois, 5 vols. París, 1914-24.

JEAN DES PREIS DIT D'OUTREMEUSE: *Ly Myreur des Histors,* ed. Bormans, Bruselas, 1887.

JEAN LE FÈVRE: *Les Lamentations de Matheolus,* ed. van Hamel, París, 1892.

JOBST DE EINSIEDELN: Informe sobre los hermanos Wirsberg, ed. Kürschner, en *Archiv für oesterreichische Geschichte,* vol. XXXIX, Part I, Viena, 1868, páginas 280 sg.

JUAN, Abad de San Víctor: Sermón, en Hauréau (MW), págs. 93-4, Nota 1.

JUAN, canónigo de San Víctor: *Vita Joannis XII,* en Baluze (1).

JUAN XXII, Papa: Carta al Senescal de Beaucaire, en Baronius and Raynaldus, vol. XXIV, págs. 136-7.

JUAN DE COLUMNA: *E Mari Historiarum,* en RHF, vol. XXIII.

JUAN DE DÜRBHEIM (1): Carta pastoral, 1317, en Mosheim (2) (MW), páginas 255-61 (donde se atribuye a Juan de Ochsenstein).

JUAN DE DÜRBHEIM (2): Carta al obispo de Worms, en Mosheim (2) (MW), páginas 267-9.

JUAN DE HAGEN (Joannes de Indagine): *De his, qui se vulnerunt...,* en Stumpf (MW), Documento 6.

JUAN DE ROQUETAILLADE (Rupescissa): *Vade mecum in tribulatione,* en G. Orthuinus, *Fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum,* ed Edward Brown, vol. II, Londres, 1690, págs. 496-508.

JUAN DE TAYSTER: *Annales,* en MGHS, vol. XXVIII.

JUAN DE VIKTRING: *Liber certarum historiarum,* en SGUS, 1909-10, 2 vols.

JUAN DE YPRES: *Chronicon Sythiense S. Bertini,* en RHF, vol. XVIII.

JUAN DE WINTERTHUR: *Chronica,* en MGHS, nuevas series, vol. III.

JOSEPH HA-COHEN: *Emek ha Bakha.* Trad. alemana Wiener, Leipzig, 1858.

JOSEPHUS FLAVIUS: *The Jewish War,* trads. Whiston and Shilleto, 2 volúmenes, Londres, 1890.

JUSTINO: *Dialogus cum Tryphone Judaeo,* en PG, vol. VI.

Kalendarium Zwtlense, en MGHS, vol. IX.

KAMNITZER, H. (ed.): *Dokumente des grossen deutschen Bauernkrieges,* en Meusel (MW), págs. 185-332.

KERVYN DE LETTENHOVE, C. B. (ed.): *Récits d'un bourgeois de Valenciennes* (1254-1366), Lovaina, 1877.

KERSSENBROCH, HERMANN von: *Anabaptistici furois Monasterium inclitam Westphaliae metropolim evertentis historica narratio,* ed. Detmer, en GBM, volúmenes. V y VI.

Klingenberger Chronik, ed. Henne von Sargans, Gotha, 1861.

KNIGHTON, HENRY: Continuación de su *Chronicon,* en RS 92, 1895.

KÖRNER, HERMANN (Cornerus): *Chronica novella,* en Eckhart, vol. II.
KURFESS, A. (ed.): *Sibyllinische Weissegungen,* Munich, 1951.
LACOMBLET, T. J.: *Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins,* 4 volúmenes, Düsseldorf, 1840-58.
LACTANTIUS FIRMIANUS (1): *Divinae Institutiones,* en PL, vol. VI.
LACTANTIUS FIRMIANUS (2): *Epitome Divinarum Instutionum ad Pentadium fratrem,* en PL, vol. VI.
LANGLAND, WILLIAM: *The Vision of William concerning Piers the Plowman,* ed. Skeat, 2 vols., Oxford, 1886.
LANGLOIS, C. V. (ed.): *Instrumenta facta super examinacione M. Porete,* en *Revue historique,* vol. LIV, París, 1894, págs. 296-7.
LAZIUS, WOLFGANG: *Fragmentum vaticinii cuiusdam... Methodii, episcopi Ecclesie Patarensis,* Viena, 1547.
LEA, H. C. (ed.): Sentencia de Margarita de Porete, en Lea (MW). Apéndice, páginas 575-8.
LEBEL, JEAN: *Chronique,* ed. Viard and Deprez, 2 vols., París, 1904-5.
Litera de civitate Pragensi..., en Höfler, vol. VI de FRA, págs. 311-19.
LÖBBLER, K.: *Die Wiedertäufer zu Münster* 1534-5, Jena, 1923. (Contiene gran parte del material traducido al alemán moderno.)
LORENZO OF BREZOVÁ (Vavrince z Brezové): *De gestis et variis accidentibus regni Boemiae,* en Höfler, vol. II de FRA, págs. 321-534. (También con los textos checo y latino, en vol. V de *Fontes rerum Bohemicarum.*)
LUCIANO DE SAMOSATA: *Cartas Saturnales.*
LUTERO MARTIN: *Werke (Kretische Gesamtausgabe),* Weimar, 1883-1908.
(1) vol. XV. *Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührischen Geist,* páginas 199 sg.
(2) vol. XVIII. *Wider die mörderischen und rüberischen Rotten der Bauern.*
(3) *Sendschreiben an die Christen zu Antwerpen,* 1525, páginas 547 sg.
Magdeburger Schöppenchronik, en CDS, vol. VII.
Majestas Carolini, en *Archiv cesky,* vol. III, págs. 68-180.
MANSI, J. D.: *Sacra conciliorum collectio,* París y Leipzig, 1902-13.
MARTÈNE, E., y DURAND, U.: *Veterum Scriptorum at Monumentum amplissima collectio,* 9 vols., París, 1724-33.
MARTIN DE TROPPAU (Martinus Polonus): *Chronicon expeditissimum,* Amberes, 1574. Continuación a su *Chronicon pontificum et imperatorum:*
Continuatio Anglica, en MGHS, vol. XXIV.
Continuatio Brabantina, en MGHS, vol. XXIV.
MATILDE DE MAGDEBURG: *Das fliessende Licht der Gottheit,* ed. Morel Regensburg, 1869.
MATEO DE NEUENBURG: *Chronica,* en FRG, vol. IV.
MIGUEL DE LEONE: *Annotata historica,* en FRG, vol. I.
MONJE DE WESTMINSTER: Continuación al *Polychronicon,* de Higden en RS 41, vol. IX, 1886.
Monumenta Boica. Munich, 1763 ff.
Monumenta Germaniae Historica, ed. Pertz, Mommsen *et al.,* Hanover y Berlín, 1826 ff.
Scriptores, 1826 ff.
Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum, 1839.
Scriptores rerum Germanicarum, nuevas series, Berlín, 1922.
MOUSKES, PHILIPPE (Mousket): *Chronique rimée,* ed. Reifenberg, vol. II, Bruselas, 1838.
MUISIS, GILLES LI: *Chronica,* en CCF, vol. II.
MÜNTZER, THOMAS: *Schriften,* ed. Brandt [ver también Brandt (OS)]. Incluye, *inter alia,* en ortografía modernizada.
(1) *Von dem gedichteten Glauben...*
(2) *Protestation oder Entbietung Thomas Müntzers...*

(3) *Die Fürstenpredigt...*
(4) *Ausgedrückte Entblössung...*
(5) *Hoch verursachte Schutzrede...*

MÜNTZER, THOMAS: *Thomas Müntzers politische Schriften*, ed. Hinrichs, Halle, 1950.

MÜNTZER, THOMAS: *Thomas Müntzer Briefwechsel*, ed. Böhmer and Kirn, Leipzig, 1931.

NAUCLERUS, JOANNES: *Chronica*, Colonia, 1544.

NEUBAUER, A., y STERN, M. (ed.): *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, en *Quellen zur Geschiche der Juden in Deutschland*, vol. II, Berlín, 1892. (Hebreo, con traducciones al alemán.)

Newe zeitung, von den Widerteuffern zu Münster, en *Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde*, vol. XXVII, Münster, 1867, páginas 255-66.

NIDER, JOHANN: *Formicarius*, Estrasburgo, 1517.

NIESERT, J.: *Münsterische Urkundensammlung*, vols., I, II, Koesfeld, 1826. Incluye, *inter alia:*
(1) vol. I. Confesión de Johannes Beckemann, págs. 33-7.
(2) Confesión de Zillis Leitgen, págs. 136-49.
(3) Confesión de Jacob de Osnabrück, págs. 154-66.
(4). vol. II. *Newe zeittunge vonn Münster*, págs. 499-504.

Notae Colonienses, en MGHS, vol. XXIV.

OPEL, O. (ed.): «Zur Geschichte des Bauernkrieges», en *Neue Mitteilungen aus dem Gabiete historich-antiquarischer Forschungen*, vol. XII, Halle and Nordhausen, 1869. (Documentos sobre Thomas Müntzer.)

OSWALD DER SCHREIBER (de Königsberg, Hungría), ed. Zarncke, en «Der Priester Johannes», *Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse*, vol. VII, Leipzig, 1879.

OTTO DE FREISING: *Gesta Friderici Imperatoris*, en SGUS, 1912, 3rd edn.

OTTOKAR: *Österreichische Reimchronik*, 1250-1300, en *Deutsche Chroniken*, vol. V.

OVIDIO: *Metamorfosis.*

PAPIAS: *De expositione oraculorum dominicorum* (fragmentos), en PG, vol. V.

PARIS, MATEO: *Chronica majora*, en RS 57, 7 vols., 1872-83.

Patrologiae cursus completus. Series Latina, ed. J. P. Migne, París, 1844-55.

Patrologiae cursus completus. Series Graeco-Latina, ed. J. P. Migne, París, 1857-66.

PELAYO, ALVAREZ (Alvarus Pelagius): *De Planctu Ecclesiae*, 2 vols., Ulm, 1474.

PEDRO DE ZITTAU: *Die Königsaaler Geschichtsquellen (Chronica Aulae regiae libri tres)*, en FRA, vol. VIII.

PFEIFFER, F. (ed.): *Swester Katrei Meister Ekehartes Tohter von Strazburg*, en *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, vol. II, Leipzig, 1857, páginas 448-75.

POCQUE, ANTONE: Disertación mística, tomada de Calvino. (4), cols. 225-42.

*PORETE, MARGARITA: *Le Mirouer des simples ames anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour*; ed. Guarnieri, en *Il Movimento del Libero Spirito*, Roma, 1965. (Reemplaza la edición de Guarnieri, Roma, 1961.)

PREGER, W. (ed.) (1): *Compilatio de novo spiritu* (anónimo), en Preger (1) (MW), págs. 469-71.

PREGER, W. (ed.) (2): *Tractatus... contra quosdam articulos erroneos*, in Preger (2) (MW), págs. 62-3.

PRIMAT, Monje de Saint-Denis: *Chronique de Primat*, traducido del original «extraviado», por Jean de Vignay, en RHF, vol. XXIII.

Pseudo-Methodius, en Sackur, págs. 59-96.

TOLOMEO DE LUCCA: *Vita Clementis V*, en Baluze (1), vol. I.

PULKAVA OF RADENIN (Przibico): *Chronica Boemorum*, en G. Dobner, *Monumenta historica Boemiae*, vols. III, IV.

RADULPHGLABER: *Historiarum libri quinque*, en PL, vol. CXLII.

RAMERT, HERMANN (atrib.): *Die Ordnung der Wiedertäufer zu Münster, item was sich daselbst nebenzu verloffen hat*, en *Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde*, vol. XVII, Münster, 1856, págs. 240-49.

RAYMOND DE AGUILERS: *Historia Francorum qui ceperunt Jerusalem*, en RHC, vol. III.
Recognitiones (S. Clementis Romani), en PG, vol. I.
Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux. Publ. *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*,, 5 vols., París, 1844-95.
Recueil des Historiens des Gaules et de la France (Rerum Gallicarum et Francicarum scriptores), ed. Bouquet *et al.*, París, 1738-1876.
Reformation Kaiser Sigmunds, ed Beer *(Beiheft zu den deutschen Reichtagsakten)*, Stuttgart, 1933.
REGENBODEN (atrib.): *Meistersingerlied*, en Schultheiss (MW), págs. 55-8.
REIFFERSCHEID, A. (ed.): *Neun Texte zur Geschichte der religiösen Aufklärung in Deutschland während des 14-ten und 15-ten Jahrhunderts*, Griefswald, 1905.
REINERUS: *Annales S. Jacobi Leodiensis*, en MGHS, vol. XVI.
Renart le Contrefait, ed. Raynaud and Lemaître, vol. II, París, 1914.
REUSS, F. A.: «Die Wallfahrt nach Niklashausen im Jahre 1476», en *Archiv des historischen Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg*, vol. X, 3, Würzburg, 1858, págs. 300-18. (Colección de documentos.)
RHEGIUS, URBANUS (1): *Widderlegung der münsterischen newen Valentinianer und Donatisten Bekentnus*, Wittenberg, 1535.
RHEGIUS, URBANUS (2): *De restitutione regni Israëlitici, contra omnes omnium seculorum Chiliastas: in primis tamen contra Miliarios Monasterienses*, Zell, 1536.
RICARDO DE POITIERS: *Chronicon*, en RHF, vol. XII.
RICHERUS: *Gesta Senoniensis Ecclesiae*, en MGHS, vol. XXV.
RIGORD: *Gesta Philippi Augusti*, en RHF, vol. XVII.
RITTER, G. (ed.): «Zur Geschichte des häretischen Pantheismus in Deutschland im 15-ten Jahrhundert», en ZKG, vol. XLIII (1923), nuevas serias, volumen VI. Incluye:
(1) *Articuli confessi per Johannem Lolhardum*, págs. 150 sg.
(2) *Articuli informatoris de heresi circa Egram anno* 1467, págs. 158-9.
ROBERTO DE AUXERRE: *Chronologia*, vol. XVIII.
ROBERTO DE AVESBURY: *De gestis mirabilibus regis Edwardi tertii*, en RS 93, 1889.
Rolls Series *(Rerum Britannicarum medii aevi scriptores)*. Publicado bajo la dirección de Master of the Rolls, Londres, 1858 ff.
ROTHE, JOHANNES: *Thüringische Chronik*, ed. von Liliencron, vol. III de *Thüringische Geschichtsquellen*, Jena, 1854 ff.
ROTHMANN, BERNT (1): *Bekentnisse van beyden Sacramenten* (primera edición en Münster, 1533), H. Detmer y R. Krumbholtz (MW).
ROTHMANN, BERNT (2): *Eyne Restitution edder Eine wederstellinge rechter unnde gesunder Christliker leer...* (primera edición en Münster, 1534), en *Neudrucke deutscher Literaturwerke*, n.° 77 and 78, Halle, 1888.
ROTHMANN, BERNT (3): *Eyn gantz troestlick bericht van der Wrake unde straffe des Babilonischen gruwels...* (primera edición en Münster, 1534), en K. W. Bouterwek (MW).
RUUSBROEC, JAN VAN: *Werken*, ed. Reypens and Schurmans, 4 vols., Mechelen y Amsterdam, 1932-4. Incluye, *inter alia:*
(1) *Vaden Vier Becoringhen*, en vol. III.
(2) *Die Gheestelike Brulocht*, en vol. I.
(3) *Vanden VII Sloten*, en vol. III.
(4) *Een Spieghel der eewigher Salicheit*, en vol. III.
(5) *Dat Boecsken der Verclaringhe*, en vol. III.
(6) *Van den XII Beghinen*, vol. IV.
RYMER, T.: *Foedera et acta publica*, ed. A. Clarke *et al.*, vol. I, London, 1816.
Rymovaná kronika ceská (con *Di tutsch kronik von Behemlant*), en *Fontes rerum Bohemicarum*, vol. III, Praga, 1882.
SACKUR, E.: *Sibyllinische Texte und Forschungen: Pseudomethodius, Adso und die tiburtinische Sibylle*, Halle, 1898.
SALIMBENE OF PARMA: *Cronica*, en MGHS, vol. XXXII.

SALOMO BAR SIMEON: *Relation*, en Neubauer y Stern, vol. II.
SCHEDEL, HARTMAN: *Liber cronicarum cum figuris et ymaginibus ab inicio mundi*, Nuremberg, 1493.
SCHMID, KONRAD (1): *Prophetica... Schmid haeresi Flagellatorum infecti*, en Stumpf (MW), Documento 2, págs. 16-24.
SCHMID, KONRAD (2): *Articuli ab... flagellantium Praedicatore conscripti*, en Stumpf (MW), Documento 3, págs. 24-6.
SCHMMIDT, KARL: *Nicolaus von Basel*, Viena, 1866. Incluye:
(1) *Confession of Martin of Mainz*, págs. 66-9. [En latín, véase Haupt (4) (MW).]
(1) *Buch von den zwei Mannen*, págs. 205-77.
SCHNEIDER, FEDOR (ed.): *Fünfundzwanzig lateinische weltliche Rhythmen aus der Frühzeit*, Roma, 1925.
SÉNECA: *Epistolae morales*.
SIEGFRIDO OF BALNHUSIN (Grossballhausen, Sajonia). *Historia universalis*, en MGHS, vol. XXV.
SIGEBERTO DE GEMBLOUX: *Chronographia*, en MGHS, vol. VI. Continuación de la crónica de Sigeberto.
Continuatio Gemblacensis, en MGHS, vol. VI.
Continuatio Praemonstrans, en MGHS, vol. VI.
Auctarium Gemblacense, en RHF, vol. XIII (also en MGHS, vol. VI).
ROBERTO DE TORIGNY (Robertus de Monte): *Chronica*, en MGHS, vol. VI.
SIMON DE TOURNAI: *Collectio de scandalis Ecclesiae*, ed. Stroick, en *Archivum Franciscanum Historicum*, vol. XXIV, Florencia, 1931, págs. 33 sg.
Sallicitudo sacerdotum Thaboriensium, en Höfler, vol. VI de FRA (como capítulo 2 de la parte I del *Chronicon Taboritarum*.)
Starî letopisovê cestí (Old Czech chronicles), 1378-1527, ed. Palacky, Praga, 1829 (vol. III de *Scriptores rerum Bohemicarum*).
STEPHEN OF BOURBON: *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, ed. Lecoy de la Marche, en *Anecdotes historiques d'Etienne de Bourbon*, París, 1877.
STOLLE, KONRAD: *Thüringisch-erfurtische Chronik*, ed. Thiele *(Geschichtsquellen der Provinz Sachsen*, vol. XXXIX), Halle, 1900.
SUSO, HEINRICH: *Deutsche Schriften*, ed. Bihlmeyer, Stuttgart, 1907. Incluye:
(1) *Leben*.
(2) *Das Büchlein der Wahrheit*.
Sínodo de Colonia, 1353, en Hartzheim y Schannat, vol. IV.
Sínodo de Colonia, 1357, en Hartzheim y Schannat, vol. IV.
Sínodo de Magdeburgo, 1261, en Mansi, vol. XXIV.
Sínodo de Maguncia, 1259, en Mansi, vol. XXIII.
Sínodo de Maguncia, 1310, en Mansi, vol. XXV.
Sínodo de París, 1209, en Denifle y Chatelain, pág. 70.
Sínodo de Reims, 1157, en Mansi, vol. XXI.
Sínodo de Roma, en Tangl.
Sínodo de Treveris, 1277, en Mansi, vol. XXIII.
Sínodo de Treveris, 1310, en Mansi, vol. XXV.
Sínodo de Utrecht, 1357, en Fredericq (OS), vol. II, pág. 142.
TANGL, M.: *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, Berlín, 1916 (MGHS *Epistolae Selectae*, vol. I).
TAUBE DE SELBACH, HEINRICH: *Chronica*, en MGHS, serie nueva, vol. I.
Tiburtina, en Sackur, págs. 177-87.
TILEMANN ELHEN OF WOLFHAGEN: *Die Limburger Chronik*, en *Deutsche Chroniken*, volumen IV.
TOBLER, A. (ed.): *Li proverbe au Vilain*, Leipzig, 1895.
TOMAS DE CHANTIMPRÉ: *Bonum universale de apibud*, Douai, 1627.
TOMAS DE ECCLESTON: *liber de adventi Minorum in Angliam*, en MGHS, vol. XXVIII.
Tractatus contra errores (Picardorum), en Döllinger (OS), págs. 691-700. (También en Höfler, vol. II of FRA, págs. 434-41.)

TRITHEMIUS, JOHANNES (1): *Annales Hirsaugienses.* St. Gall, 1690.
TRITHEMIUS, JOHANNES (2): *De viris illustribus ordinis S. Benedicti.* Colonia, 1575.
TROGO, POMPEIO CNEO, en *Juniani Justini Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi.*
TWINGER OF KÖNIGSHOFEN, JACOB: *Chronik,* en CDS, vols. VIII, IX.
ULANOWSKI, B. (ed.): *Examen testium super vita et moribus Beguinarum... Sweydnitz,* en *Scriptores Rerum Polinicarum,* vol. XIII, Cracovia, 1889, páginas 233-55.
URBANO V, Papa (1): Bula nombrando inquisidores en Alemania, en Mosheim (2) (MW), págs. 336-7.
URBANO V, Papa (2): Bula contra los «Begardos» de Francia, en Mosheim (2) (MW), pág. 312.
USQUE, SAMUEL: *Consolaçam ás Tribulaçoens de Israel,* ed. Mendes dos Remédios, en *Subsidios para o estudo da historia da Litteratura Portuguesa,* Coímbra, 1906-7.
Visitationes Odonis Rigandi archiepiscopi Rothomagensis, en RHF, vol. XXI.
Vita Henrici II archiepioscopi (Treverensis) altera, en MGHS, vol. XXIV.
Vita S. Norberti A, en MGHS, vol. XII.
Vita S. Norberti B, en *Acta Sanctorum Bollandiana. Junii I,* 6 de junio.
WADDING, L.: *Annales Minorum.* 2.ª ed., Roma, 1731-45.
WALSINGHAM, THOMAS: *Historia Anglicana,* RS 28, vol. II, 1869.
WASMOD, JOHANN, DE HOMBURG: *Contra hereticos Bekardos Lulhardos et swestriones,* en cabeza (3) (MW), págs. 567-76.
WATTENBACH, W.: «Über die Sekte der Brüder vom freien Geiste», en SPAW, vol. XXIX (1887), págs. 517-44. Incluye:
(1) Confesión de Juan Brünn, págs. 529-37.
(2) Confesión de Johann Hartmann, págs. 538-43.
(ambas en latín.)
WIDMAN, GEORG: *Chronika,* en *Württembergische Geschichtsquellen,* vol. VI, Stuttgart, 1904.
WOLF, JOHANN: *Lectionum memorabilium et reconditarum centenarii XVI,* Lauingen, 1600.
WYCLIF, JOHN: *Tractatus de civili dominio. Liber primus,* ed. Poole, Londres, 1885.
WYKES, THOMAS: *Chronicon,* en RS 36 *(Annales Monastici),* vol. IV, 1869.
ZANTFLIET, CORNELIUS: *Chronicon,* en Martène and Durand, vol. V.
ZENON DE VERONA: *Tractatus (o Sermones),* en PL, vol. XI.

2. OBRAS MODERNAS

ADLER GEORG: *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart,* Parte I, Leipzig, 1899.
AEGERTER, E.: *Les hérésies du Moyen Âge,* París, 1939.
Allgemeine Deutsche Biographie, ed. von Liliencron y Wegele, Leipzig, 1875-1912.
ALLIER, R.: «Les frères du libre esprit», en T. Reinach *et al., Religions et sociétés,* París, 1905, págs. 109-53.
ALPHANDÉRY, P. (1): *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIè siècle. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses,* vol. XVI, fasc. 1), París, 1903.
ALPHANDÉRY, P. (2): «De quelques faits de prophétisme dans les sectes latines antérieures au joachinisme), en *Revue de l'histoire des religions,* vol. LII, París, 1905, págs. 177-218.
ALPHANDÉRY, P. (3): «Les croisades d'enfants», en *Revue de l'histoire des religions,* vol. LXIII, París, 1916, págs. 259-82.
ALPHANDÉRY, P. (4): *Notes sur le messianisme médiéval latin (XIè-XIIè siècles)* París, 1912.
ALPHANDÉRY, P. (5): «Les foules religieuses», en *La Foule* (conferencias leídas en el *Centre international de synthèse,* 1932), París, 1934, págs. 53-76.

ALPHANDÉRY, P., y DUPRONT, A.: *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, 2 vols., París, 1954, 1959.

ALTMEYER, J. J.: *Les précurseurs de la Réforme aux Pays-Bas*, París, 1886.

ALVERNY, M. T. D': «Un fragment du procès des Amauriciens», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. XVIII, París, 1950-51, páginas 325-6.

ANDREAS, W.: *Deutschland vor der Reformation*. Stuttgart y Berlín, 1934.

BACHMANN, R.: *Niclas Storch*, Zwickau, 1880.

BAERWALD, R.: *Die Schlacht bei Frankenhausen*, Mühlhausen, 1925.

BAETHGEN, F.: *Der Engelpapst*, Leipzig, 1943.

BAHLMANN, P.: *Die Wiedertäufer zu Münster. Eine bibliographische Zusammenstellung*, Münster, 1894.

BAINTON, R. H.: *David Joris*, Leipzig, 1937.

BARACK, K. A.: «Hans Böhm und die Wallfahrt nach Niklashausen im Jahre 1476», en *Archiv des historischen Vereines von Unterfranken und Aschaffenburg*, vol. XIV, 3, Würzburg, 1858, págs. 1-108.

BARON, S. W.: *A social and religious history of the Jews*, vol. II, Nueva York, 1937.

BARTOS, F.-M. (1): «Ziskra a pikarti», en *Kalich*, vol. IX, fasc. 3-4, Praga, 1924, pág. 97-108.

BARTOS, F.-M. (2): «Kneze Petra Kányse vyznani víry a vecere Pánez r. 1421», en *Jihocesky sborník historicky*, vol. I, Tabor, 1928, págs. 2-5.

BARTOS, F.-M. (3): «Picards et 'Pikarti', en BHPF, vol. LXXX (1931), págs. 465-86; volumen LXXI (1932), págs. 8-28.

BAX, E. B.: *Rise and fall of the Anabaptists*, Londres, 1903.

BEAUSOBRE, I. DE: «Dissertation sur les Adamites de Bohème», en J. Lenfant, *Histoire de la guerre des Hussites*, vol. I, Amsterdam, 1731, págs. 304-49.

BEMMANN, R.: *Thomas Müntzer, Mühlhausen in Thüringen und der Bauernkrieg*, Leipzig, 1920.

BENZ, E.: *Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtsheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart, 1934. (y edn., 1964.)

BERGER, E.: *Histoire de Blanche de Castille, reine de France*, París, 1895.

BERNHEIM, E.: *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einflus auf Politik und Geschichtschreibung*, Tubinga, 1918.

BERNHEIMER, R.: *Wild men in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1952.

BETTS, R. R.: «Correnti religiose nazionali ed ereticali dalla fine del secolo XIV alla metà del XV», en *Storia del Medioevo* (MW), págs. 403-513. (En inglés.)

BEUZART, P.: *Les hérésies pendant le Moyen Âge dans la régions de Douai, d'Arras et au pays de l'Aller*, Le Puy, 1912.

BEZOLD, F. VON (1): *Zur Geschichte des Hussitentums*, Munich, 1874.

BEZOLD, F. VON (2): «Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters», 1876. Reeditado en *Aus Mittelalter und Renaissance*, Munich y Berlín, 1918, págs. 1-48.

BEZOLD, F. VON (3): «Die 'armen Leute' und deutsche Literatur des späteren Mittelalters», 1879. Reeditado en *Aus Mittealalter und Renaissance*, Munich y Berlín, 1918, págs. 49-81.

BEZOLD, F. VON (4): 'Zur deutschen Kaisersage', in *Sitzungsberichte der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische Klasse*, vol. XIV, Munich, 1884, págs. 560-606.

BEZOLD, F. VON (5): *Geschichte der deutschen Reformation*, Berlín, 1890.

BIDEZ, J.: *La Cité du Monde et la Cité du Soleil*, París, 1932.

BIGNAMI-ODIER, J.: *Études sur Jean de Roquetaillade (Johannes de Rupescissa)*, París, 1952.

BLANKE, F.: 'Das Reich der Wiedertäufer zu Münster 1534-1535', en *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. XXXVII, Berlín, 1940, págs. 13-37.

BLOCH, M. (1): *Les rois thaumaturges: Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particuliérement en France et en Angleterre*, Estrasburgo, 1924.

BLOCH, M. (2): *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Oslo, 1931.
BLOCH, M. (3): *La société féodale: la formation des liens de dépendance*, París, 1939.
*BLOOMFIELD, M. W.: 'Joachim of Flora. A critical survey of his canon, teachings, sources, biography, and influence', en *Traditio*, vol. XIII, Nueva York, 1957, págs. 249-311.
BLOOMFIELD, M. W. and REEVES, M. E.: 'The penetration of Joachism into northern Europe', en *Speculum*, vol. XXIX, Cambridge, Mass., 1954, páginas 772-93.
BOAS, G.: *Essays on Primitivism and related ideas in the Middle Ages*, Baltimore, 1948.
BOEHMER, H. (1): *Studien zu Thomas Müntzer*, Leipzig, 1922.
BOEHMER, H. (2): 'Thomas Müntzer und das jüngste Deutschland', en *Gesammelte Aufsätze*, Gotha, 1924.
BORST, A.: *Die Katharer (Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, volumen XII), Stuttgart, 1953.
BOSSERT, G. *et al*: *Württembergische Kirchengeschichte*, Calw and Stuttgart, 1893.
BOUSSET, W. (1): *The Antichrist legend, a chapter in Christian an Jewish folklore*, trad. Keane, Londres, 1896.
BOUSSET, W. (2): 'Beiträge zur Geschichte der Eschatologie', en ZKG, vol. XX (1900), págs. 103-31, 262-90.
BOUTERWEK, K. W.: *Zur Literatur und Geschichte der Wiedertäufer, besonders in den Rheinlanden*, Bonn, 1864.
BRUNO DE JÉSUS-MARIE *et al*: 'La confession de Boullan', en *Satan (Études carmélitaines*, vol. VI), París, 1949.
BULARD, M.: *Le scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux del XIVè, XVè, XVIè siècles*, París, 1935.
BURDACH, K.: *Vom Mittelalter zur Reformation*, Berlín, 1893-1937.
(1) vol. II, párte *1: Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit.*
(2) vol. III, parte 2: *Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine Zeit.*
BURDACH, K. (3): *Reformation, Renaissance, Humanismus*, Berlín y Leipzig, 1926.
BURDACH, K. (4): Der Longinus-Speer im eschatologischem Lichte, en SPAW, volumen IX, 1920, págs. 294-321.
*BÜTTNER, TH. y WERNER, E.: *Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Häresie. (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte*, volumen II), Berlín, 1958, págs. 73-134.
CAHOUR, A.: *Baudouin de Constantinople. Chronique de Belgique et de France*, París, 1850.
Cambridge Economic History of Europe, Cambridge, 1942-52.
vol. I: Agrarian life of the Middle Ages, ed. J. H. Clapham y E. Power.
vol. II: Trade and industry in the Middle Ages, ed. M. Posten y E E. Rich.
Cambridge Medieval History, 8 vols., Cambridge, 1913-36.
CAPELLE, G. C.: *Amaury de Bène, étude sur son panthéisme formel*, París, 1932.
CAREWHUNT, R. H.: 'Thomas Müntzer', en *Church Quarterly Review*, Londres, volumen CX-XVI (1938), págs. 213-44; vol. CXXVII (1939), págs. 227-67.
CARLYLE, R. W., y CARLYLE, A. J.: *A history of medieval political theory in the West*, 6 vols., Edinburgo, 1903-36.
CARO, G.: *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neuzeit*, 2 vols., Frankfurt del Main, 1920-24.
CARUS-WILSON, E.: 'The woollen industry', en CEH, vol. II, cap. 6, páginas 355-428.
CASE, S. J.: *The millennial hope*, Chicago, 1918.
CHALANDON, F.: *Histoire de la première Croisade*, París, 1925.
CHALUPNY, E.: 'Adamité a Zizka', en *Jihocesky sborník historiky*, vol. I, Tabor, 1928, págs. 51-2.
*COHN, N.: *Warrant for Genocide. The Myth of the Jewish world-conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, Londres y Nueva York, 1967.
*COMBES, A.: *Assai sur le critique de Ruysbroeck par Gerson*, 3 vols., París, 1945-59.

CORNELIUS, C. A. (1): *Geschichte des Münsterischen Aufruhrs,* 2 vols., Leipzig, 1855-60.
vol. I: *Die Reformation.*
vol. II: *Die Wiedertaufe.*
CORNELIUS, C. A. (2): *Die niederländischen Wiedertäufer wahrend der Belagerung Münsters* 1534 *bis* 1535, Munich, 1869.
CORNELIUS, C. A. (3): 'Johann Bokelson', en ADB, vol. III, págs. 91-3.
CORNELIUS, C. A. (4): 'Bernt Knipperdollinck', en ADB, vol. XVI, págs. 293-5.
CORNELIUS, C. A. (5): 'Jan Mathyszoon', en ADB, vol. XX, págs. 600-602.
COULTON, G. G.: *The Black Death,* Londres, 1929.
CUMONT, F.: 'La fin du monde selon les mages occidentaux', en *Revue de l'histoire des religions,* vol. CIII, París, 1931, págs. 29-96.
CURSCHMANN, H. H. W. F.: *Hungersnöte im Mittelalter,* Leipzig, 1900.
DELACROIX, H.: *Le mysticisme en Allemagne au 14è siècle,* París, 1900.
DEMPF, A.: *Sacrum Imperium: Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance,* Munich y Berlín, 1929.
*DE SMET, J.-M.: 'De monnik Tanchelm en de Utrechtse Bisschopszetel' en 1112-1114, en *Scrinium Lovaniense, Mêlanges historiques Etienne van Cauwenbergh,* Lovaina, 1961, págs. 207-34.
DE STEFANO, A.: *Riformatori ed eretici del medioevo,* Palermo, 1938.
DETMER, H. (1): *Hermann von Kerssenbrochs Leben und Schriften,* Münster, 1900.
DETMER, H. (2): *Bilder aus den religiösen und sozialen Unruhen in Münster,* 3 vols., Münster, 1903-4.
vol. I: Johann von Leiden.
vol. II: Bernhard Rothmann.
vol. III: Über die Auffassung von der Eche... während der Täuferherrschaft.
DETMER, H. y KRUMBHOTZ, R.: *Zwei Schriften des Münsterichen Wiedertäufers Bernhard Rothmann.* Con introducción histórica, Dortmund, 1904.
DEVIC, C., y VAISSÊTE, J. J.: *Histoire générale de la province de Languedoc,* ed. Molinier, vol. IX, Toulouse, 1885.
*DE VOOGT, P.: *L'hérésie de Jean Hus* (*Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique,* fasc. 34), Lovaina, 1960.
DICKENS, A. G.: *Reformation and society in sixteenth-century Europe.* Londres, 1966.
Dictionnaire de Théologie Catholique, ed. Vacant y Mangenot, París, 1899-1950.
DOBROWSKY, J.: 'Geschichte der Bömischen Pikarden und Adamiten', en *Abhandlungen der königlich böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften,* vol. IV, Praga y Dresde, 1788, págs. 300-343.
*DOHNA, GRAF LOTHAR ZU: *Reformatio Sigismundi. Beiträge zum Verständnis einer Reformschrift des fünfzehnten Jahrhunderts* (*Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte,* n.° 4), Göttingen, 1960.
DÖLLINGER, I. VON: 'Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit', en *Historisches Taschenbuch,* fifth series, vol. I, Leipzig, 1871, páginas 259-370.
DOREN, A.: 'Wunschräume und Wunschzeiten', en *Vorträge der Bibliothek Warburg,* vol. IV, Leipzig, 1927, págs. 158-205.
DU CANGE, C. DE FRESNE: *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis,* ed. Henschel, París, 1840-50.
DUPRÉ THESEIDER, E.: *Introduzione alle eresie medievali,* Bolonia, 1953.
ELBOGEN, I.: 'Zu den hebräischen Berichten über die Judenverfolgungen im Jahre 1096', en *Festschrift zum 70-ten Geburtstage Martin Philippsons,* Leipzig, 1917.
ELIADE, M.: *The myth of the eternal return,* trad. Trask, Londres, 1955.
Encyclopedia of religion and ethics, ed. Hastings y Selbie, Edimburgo, 1908-26.
ERBKHAM, H. W.: *Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation,* Hamburgo y Gotha, 1848.
*ERBSTÖSSER, M., y WERNER, E.: *Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums. Die freigeistige Häresie und ihre sozialen Wurzeln,* Berlín, 1960.

ERDMANN, C. (1): 'Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im 11-ten Jahrhundert', en ZKG, vol. LI (1932), págs. 384-414.
ERDMANN, C. (2): *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1935.
ESSEN, L. VAN DER: 'De ketterij van Tanchelm in de XIIde eeuw', en *Ons Geloof*, vol. II, Amberes, 1912, págs. 354-61.
FLADE, P.: 'Römische Inquisition in Mitteldeutschland', en *Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte*, vol. IX, Leipzig, 1894.
FOLZ, R.: *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*, París, 1950.
FÖRSTEMANN, E. G.: *Die christlichen Geisslergesellschaften*, Halle, 1828.
FRANZ, G.: *Der deutsche Bauernkrieg*, Munich y Berlín, 1933.
FREDERICHS, J. (1): *De secte der Loïsten, of Antwerpsche Libertijnen* (1525-1545), Gante y La Haya, 1891.
FREDERICHS, J. (2): 'Un luthérien français devenu libertin spiritual: Christophe Herault et les Loïstes d'Anvers (1490-1544)', en BHPF, vol. XLI (1892), páginas 250-69.
FREDERICQ, P. (1): *De secten der geeselars en der dansers in den Nederlanden tijdens de 14de eeuw*, Bruselas, 1897.
FREDERICQ, P. (2): 'Deux sermons inédits de Jean du Fayt', en *Bulletin de l'Académie royale de Belgique Classe des Lettres*, vols. IX, X, Bruselas, 1903, páginas 688-718.
GILSON, E.: *La philosophie au Mogen Âge*, París, 1944.
GOTHEIN, E.: *Politische und religiöse Volksbewegungen vor der Reformation*, Breslau, 1878.
GRAETZ, H.: *Geschichte der Juden*, vols. VI, VII, Leipzig, 1873.
GRAUERT, H. VON (1): 'Zur deutschen Kaisersage', en *Historisches Jahrbuch*, volumen XIII, Leipzig, 1892, págs. 100-143.
GRAUERT, H. VON (2): 'Das Schulterkreuz der Helden mit besonderer Beziehung auf das Haus Wettin', en *Ehrengabe deutscher Wissenschaft (für Prinz Johann Georg)*, ed. Fressler, Freiburg, en Breisgau, 1920, págs. 703-20.
GRAUS, F.: *Chudina mestska v dobe predhusitské*, Praga, 1949.
GROUSSET, R.: *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, volumen I, París, 1934.
GRUNDMANN, H. (1): *Studien über Joachim von Fiore*, Leipzig y Berlín, 1927.
GRUNDMANN, H. (2): *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlín, 1935.
GRUNDMANN, H. (3): *Neue Forschungen über Joachim von Fiore* (Münstersche Forschungen I), Marburgo, 1950.
*GRUNDMANN, H. (4): *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*. (Suplemento a la nueva edición de *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim, 1961.)
*GRUNDMANN, H. (5): *Ketzergeschichte des Mittelalters*, Göttingen, 1963. (Reimpresión del vol. II de *Die Kirche in ihrer Geschichte*, ed. K. D. Schmidt and E. Wolf.)
*GRUNDMANN, H. (6): *Bibliographie zur Ketzergeschichte des Mittelalters, 1900-1966.* (*Sussidi Eruditi* n.° 20), Roma, 1967.
*GRUNDMANN, H. (7): 'Ketzerverhöre des Spätmittelalters als quellenkrit-isches Problem', en *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, vol. XXI, Colonia y Graz, 1965, págs. 519-575.
GRY, L.: *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, París, 1904.
*GUARNIERI, R. (1): *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, Roma, 1965.
*GUARNIERI, R. (2): 'Frères du libre esprit', en M. Viller *et al.*, *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. V, París, 1966, cols. 1241-68.
HAAGEN, F.: *Geschichte Aachens*, vol. I, Aachen, 1873.
HAGENMEYER, H.: *Peter der Eremite*, Leipzig, 1879.
HAHN, C. U.: *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, vols. II, III, Stuttgart, 1845.
HAMPE, K.: 'Heine frühe Verknüpfung der Weissagung vom Endkaiser mit Friedrich II und Konrad IV', en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Philosophisch-historische Klasse)*, Abhandlung VI, 1917.

HARTING, D.: *De munstersche Furie*, Enkhuizen, 1850.
HAUCK, A.: *Kirchengeschichte Deutschlands*, vol. V, Leipzig, 1911.
HAUPT, H. (1): *Die religiösen Sekten in Franken*, Würzburg, 1882.
HAUPT, H. (2): 'Ein Beghardenprozess *in* Eichstädt vom Jahre 1381', en ZKG, vol. V (1882), págs. 487-98.
HAUPT, H. (3): 'Beiträge zur Geschichte der Sekte vom freien Geiste und des Beghardentums', en ZKG, vol. VII (1885), págs. 503-76. (Incluye correcciones a la *Compilatio* de Alberto magno, según otro MS.)
HAUPT, H. (4): 'Zur Biographie des Nicolaus von Basel', en ZKG, vol. VII (1885), págs. 508-11. (Incluye correcciones a la confesión de Martin de Maguncia.)
HAUPT, H. (5): 'Zur Geschichte der Geissler', en ZKG, vol. IX (1888), páginas 114-19. (Incluye correcciones a los artículos de Sonderhausen, según otro MS.)
HAUPT, H. (6): 'Husitische Propaganda in Deutschland', en *Historisches Taschenbuch*, 6th series, vol. VII, Leipzig, 1888, págs. 235-304.
HAUPT, H. (7): 'Zwei Traktate gegen Beginen und Begharden', en ZKG, volumen XII (1891), págs. 85-90.
HAUPT, H. (8): *Ein oberrheinischer Revolutionär aus dem Zeitalter Kaiser Maximilians I.* (*Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst*, Ergänzungsheft VIII), Treveris, 1893, págs. 77-228.
HAUPT, H. (9): 'Beginen und Begarden', en RPT, vol. II, págs. 516-26.
HAUPT, H. (10): 'Brüder freien Geistes', en RPT, vol. II, págs. 467-72.
HAUPT, H. (11): 'Kirchliche Geisselung und Geisslerbruderschaften', en RPT, vol. VI, págs. 432-44.
HAUPT, H. (12): 'Konrad Schmid', en ADB, vol. XXXI, pág. 683.
HAUPT, H. (13): 'Wirsberg: Janko (Johannes) und Livin (Levin) von W.', en ADB vol. XLIII, págs. 518-20.
HAURÉAU, B.: *Histoire de la philosophie scolastique*, Part II, vol. I, París, 1880.
HEATH, R.: *Anabaptism from its rise at Zwickau to its fall in Münster*, Londres, 1895.
HECKER, J. F. C.: *The epidemics of the Middle Ages*, trans. Babington, Londres, 1859.
HEER, F.: *Aufgang Europas: eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmnigkeitsstil und dem Werden Europas im 12-ten Jahrhundert*, Viena y Zurich, 1949.
HEIDELBERGER, F.: *Kreuzzugsversuche um die Wende des 13-ten Jahrhunderts*, Berlín y Leipzig, 1911.
HEISIG, K.: 'Die Geschichtsmetaphysik des Rolandsliedes und ihre Vorgeschichte', en *Zeitschrift für romanische Philologie*, vol. LV, Halle, 1935, págs. 1-87.
HEYER, F.: *Der Kirchenbegriff der Schwärmer* (*Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*, vol. LXVI), Leipzig, 1939.
HEYMANN, F. G.: *John Zizka and the Hussite revolution*, Princeton, 1955.
*HILLERBRAND, H. J.: *Bibliographie des Täufertums 1520-1630. (Quellen zur Geschichte der Täfer, vol. X)*, Gütersloh, 1962.
HINRICHS, C.: *Luther and Müntzer, ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht*. Berlín, 1952.
HOCHHUT, W. H.: 'Landgraf Philipp und die Wiedertäufer', en *Zeitschrift für die historische Theologie*, vol. XXIX, Hamburgo y Gotha, 1859.
HOENIGER, R.: *Der schwarze Tod in Deutschland*, Berlín, 1882.
HOLINKA, R.: *'Sektărství v Cechăck pred revolucĩ husitskou*, Bratislava, 1929.
HOLL, K.: 'Luther und die Schwärmer', en su *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. I, Tübingen, 1923.
HORSCH, J.: 'The rise and fall of the Anabaptists of Münster', en *Mennonite Quarterly Review*, vol. X, Goshen, Indiana, 1935, págs. 92-103, 129-43.
HÜBNER, A.: *Die deutschen Geisslerlieder*, Berlín y Leipzig, 1931.
HÜBSCHER, A.: *Die grosse Weissagung. Texte, Geschichte und Deutung der Prophezeiungen von den biblischen Propheten bis auf unsere Zeit*, Munich, 1952.
HUGENHOLTZ, F. W. N.: *Drie boerenopstanden uit de veetertiende eeuw*, Haarlem, 1949.

HUNDESHAGEN, C. B.: 'Der Communismus und die ascetische Socialreform im Laufe der christlichen Jahrhunderte', en *Theologische Studien und Kritiken*, volumen XVIII, Gotha, 1845, págs. 535-607, 821-72.

HYAMSON, A. M.: 'Pseudo-messiahs', en ERE, vol. VIII, págs. 581-7.

Il Movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia 1260). Deputazione di storia patria per l'Umbria. Appendici al Bolletino n.° 9, Perugia, 1960.

JANSSEN, H. Q.: 'Tanchelijn', en *Annales de l'Académie d'archéologie de Belgique*, vol. XXIII, Amberes, 1867, págs. 374-450.

JOHNSON, A. R.: *Sacral kingship in Ancient Israel*, Cardiff, 1955.

JONES, ERNEST: *On the nightmare. Parte II: The connections between the nightmare and certain medieval superstitions*, Londres, 1931.

JONES, R. M.: *Studies in mystical religion*, Londres, 1909.

JORDAN, R.: *Zur Schlacht bei Frankenhausen* (*Zur Geschichte der Stadt Mühlhausen in Thüringen*, vol. IV), Mühlhausen, 1908.

JOURDAIN, C.: 'Mémoire sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinant', en *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. XXVI, París, 1870, págs. 467-98.

JUNDT, A.: *Histoire du panthéisme populaire au Moyen Âge et au 16e siècle*, París, 1875.

JUSSERAND, J.-J.: *English wayfaring life in the Middle Ages*, trad. L. T. Smith, Londres, 1950 (primera edición 1889).

KAHN, SALOMON: 'Les juifs de Montpellier au Moyen Âge', en *Revue des études juives*, vol. XXII, París, 1891, págs. 264-79.

*KAMINSKY, H. (1): 'Hussite radicalism and the origins of Tabor 1415-1418', en *Medievalia et Humanistica*, vol. X, Boulder, Colorado, 1956, páginas 102-30.

*KAMINSKY, H. (2): 'Chiliasm and the Hussite Revolution', en *Church History*, vol. XXVI, Nueva York, 1957, págs. 43-71.

*KAMINSKY, H. (3): 'The Free Spirit in the Hussite Revolution', en *Millennial Dreams in Action* (MW), págs. 166-86.

KAMPERS, F. (1): *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, Munich, 1896.

KAMPERS, F. (1A): *Kaiserprophetien und Kaisersagen im Mittelalter*, Munich, 1895. [Igual que Kampers (1) pero con Apéndices].

KAMPERS, F. (2): *Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik*, Leipzig y Berlín, 1924.

KAUTSKY, K.: *Communism in Central Europe in the time of the Reformation*, trad. Mulliken, Londres, 1897.

KAWERAU, P.: *Melchior Hoffmann als religiöser Denker*, Haarlem, 1954.

KELLER, L.: *Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reiches zu Münster*, Münster, 1880.

KERVYN DE LETTENHOVE, C. B. (1): 'Bertrand de Rays', rn *Biographie nationale de Belgique*, vol. I, págs. 338-42.

KERVYN DE LETTENHOVE, C. B. (2): *Histoire de Flandre*, 6 vols., Bruselas, 1847-50.

KESTENBERG-GLADSTEIN, R.: 'A fifteenth-century polemic against Joachism, and its background', en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. XVIII, Londres, 1955, págs. 245-95.

KISCH, G.: *The Jews in medieval Germany*, Cambridge, 1950.

*KLASSEN, P. J.: *The economics of Anabaptism, 1525-1560* (*Studies in European History*, n.° 3), La Haya, 1964.

KLAUSNER, J.: *The messianic idea in Israel*, trad. Stinespring, Londres, 1956.

KLOSE, S. B.: *Von Breslau. Dokumentirte Geschichte und Beschreibung*, volumen II, Breslau, 1781.

KNOX, R. A.: *Enthusiasm, a chapter in the history of religion*, Oxford, 1950.

KÖHLER, W.: 'Münster, Wiedertäufer', en RPT, vol. XIII, págs. 539-53.

*KONRAD, R. (1): *De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellung und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der*. (*Münchener Historische Studien, Abteilung Mittelalterliche Geschichte*, vol. I), Kallmütz b. Regensburg, 1964.

*KONRAD, R. (2): 'Das himmlische und das irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken. Mystische Vorstellung und geschichtliche Wirkung', in *Speculum historicale*, ed. C. Bauer, L. Boehm y M. Müller, Freiburg i. Br. y Munich, 1965, págs. 523-40.

KRACAUER, I.: *Die politische Geschichte der Frankfurter Juden bis zum Jahre 1349*, Frankfurt del Main, 1911.

KRAFT, H.: 'Gab es einen Gnostiker Karpokrates?', en *Theologische Zeitschrift*, volumen VIII, Basilea, 1952, págs. 434-43.

KRIEHN, G.: 'Studies in the sources of the social revolt of 1381', en *American Historical Review*, vol. VII, Nueva York, 1901-2, págs. 254-85, 458-84.

KROFTA, K. (1): 'Bohemia in the fourteenth century', en CMH, vol. VII, cap. 6, páginas 155-82.

KROFTA, K. (2): 'John Hus', en CMH, vol. VIII, cap. 2, págs. 45-64.

KROFTA, K. (3): 'Bohemia in the fifteenth century', en CMH, vol. VIII, cap. 3, págs. 65-115.

*KULCSÁR, Z.: *Eretnekmozgalmak a XI-XIV. szăzadban*, Budapest, 1964. (Una bibliografía exhaustiva de los movimientos heréticos de los siglos XI a XIV).

LANCHESTER, H. C. O.: 'Sibylline Oracles', en ERE, vol. II, págs. 496-500.

LATOMUS, JOANNES: *Corsendonca*, Amberes, 1644.

LEA, H. C.: *A history of the Inquisition of the Middle Ages*, vol. II, Londres, 1888.

LECHNER, K.: 'Die grosse Geisselfahrt des Jahres 1349', en *Historisches Jahurbuch*, vol. V, Munich, 1884, págs. 437-62.

*LECLERCQ, J., VANDENBROUCKE, P., y BOUYER, L.: *La spiritualité du moyen âge* (vol. II de *Histoire de la spiritualité chrétienne*), París, 1959.

*LEFF, G.: *Heressy in the Later Middle Ages. The relation of heterodoxy to dissent, c. 1250-c. 1450*, 2 vols., Manchester y Nueva York, 1967.

LEFRANC, A.: *Les idées religieuses de Marguérite de Navarre*, París, 1898.

LEMPP, E.: 'Sekte von Hall, en RPT, vol. VII, págs. 363-5.

LEVASSEUR, E.: *Histoire des classes ouvrières françaises et de l'industrie en France avant 1789*, vol. I, París, 1900.

LINDSAY, P. y GROVES, R.: *The Peasants' Revolt of 1381*, Londres, 1950.

LOCHNER, G. W. C.: *Geschichte der Reichsstadt Nürnberg zur Zeit Kaiser Karls IV*, Berlín, 1873.

LOEB, I.: 'Josef Haccohen et les chroniqueurs juifs', en *Revue des études juives*, vol. XVI, París, 1888, págs. 28-56, 209-23.

LOHMANN, A.: *Zur geistigen Entwicklung Thomas Müntzers*, Leipzig y Berlín, 1931.

LOVEJOY, A. O.: 'The communism of St. Ambrose', en su *Essays in the History of Ideas*, Londres, 1949.

LOVEJOY, A. O. y BOAS, G.: *Primitivism and related ideas in Antiquity*, Baltimore, 1935.

LÖWITH, K.: *Meaning in History: the theological implications of the Philosophy of History*, Cambridge, 1950.

LUCAS, H. S.: 'The great European famine of 1315, 1316 and 1317', en *Speculum*, vol. V, Cambridge, Mss., 1930, págs. 343-77.

LÜTZOW, F. H. H. W.: *The life and times of Master John Hus*, Londres, 1909.

MACCULLOCH, J. A. (1): 'Eschatology', en ERE, vol. V, págs. 373-91.

MACCULLOCH, J. A. (2): *Medieval faith and fable*, Londres, 1932.

MACEK, J. (1): *Ktoz jsû bozí bojovníci*, Praga, 1951.

MACEK, J. (2): *Husitské revolucní hnutí*, Praga, 1952.

*MACEK, J. (3): *The Hussite Movement in Bohemia*, Praga, 1958, Londres y Praga, 1965 [trad. of Macek (17), por V. Fried e I. Milner].

MCDONELL, E. W.: *The Beguines and Beghards in medieval culture*, New Brunswick, 1954.

MELLINK, A. F. (1): *De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden (1531-1544)*, Groningen, 1953.

*MELLINK, A. F. (2): 'The mutual relations between the Münster Anabaptists and the Netherlands', in *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. I, Berlín, 1959, págs. 16-33.

Mennonite Encyclopedia. 4 vols., Scottdale, Pennsylvania, 1955-9.

MERX, O.: *Thomas Münzer und Heinrich Pfeiffer*, 1523-5. *Ein Beitrag zur Geschichte des Bauernkrieges in Thüringen*, Göttingen, 1889.

MEUSEL, A.: *Thomas Müntzer und seine Zeit*, Berlín, 1952.

MEYER, CHRISTIAN (1): 'Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben', en *Zeitschrift des historischen Vereins für Schwaben und Neuburg*, vol. I, Augsburgo, 1874, págs. 271 sg.

MEYER, CHRISTIAN (2): 'Der Widertäufer Nikolaus Storch und seine Anhänger in Hof', in ZKG, vol. XVI (1896), págs. 117-24.

MEYER, VICTOR: *Tile Kolup (der flasche Friedrich) und die Wiederkunft eines ächten Friedrich, Kaisers der Deutschen*, Wetzlar, 1868.

MIRET Y SANS, J.: 'Le massacre des Juifs de Montclus en 1320', en *Revue des études juives*, vol. LIII, París, 1907, págs. 255-66.

MOHR, W.: 'Tanchelm von Antwerpen. Eine nochmalige Überprüfung der Quellenlage', en *Annales Universitatis Saraviensis, Philosphie-Letres*, vol. III, Saarbrucken, 1954, págs. 234-47.

*MOLNÁR, A. (1): 'Eschatologická nadeje ceske reformace' (The eschatological hope in the Czech Reformation), en Hromáda et al., *Od reformace k zitrku* (From Reformation to Tomorrow), Praga, 1956, págs. 11-101.

*MOLNÁR, A. (2): 'Le mouvement préhussite et la fin du temps', en *Communio Viatorum*, vol. I, Praga, 1958, págs. 27-32.

MORGHEN, R.: *Medioevo cristiano*, Bari, 1951.

MOSHEIM, J. L. VON (1): *Institutiones historiae ecclesiasticae Novi Testamenti*, vol. I, Helmstadt, 1764.

MOSHEIM, J. L. VON (2): *De Beghardis et Beguinabus commentarius*, Leipzig, 1790.

MÜLLER EWALD: Das Kanzil von Vienne, 1311-12. Seine Quellen und seine Geschichte, Münster, 1934.

MÜLLER, KARL (1): *Kirchengeschichte*, vol. I, Freiburg in Breisgau, 1892.

MÜLLER, KARL (2): 'Calvin und die «Libertiner»', en ZKG, vol. XL (1922), págs. 83-129.

MUNRO, D. C.: 'The Children's Crusade', en *American Historical Review*, volumen XIX, Londres, 1914, págs. 516-24.

NABHOLZ, H.: 'Medieval society in transition', en CEH, vol. I, cap. 8, páginas 493-562.

NATUSIUS, M. VON: *Die christlich-socialen Ideen der Reformationszeit und ihre Herkunft*, Gütersloh, 1897.

*NEUMANN, E. G.: *Rheinisches Beginen- und Begardenwesen*. (*Mainzer Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte*, vol. IV), Meisenheim am Glan, 1960.

NEWMAN, A. H.: *A history of anti-pedobaptism*, Filadelfia, 1897.

NIESEL, W.: 'Calvin und die Libertiner', en ZKG, vol. XLVIII (1929), págs. 58-74.

NIGG, W. (1): *Das exige Reich*, Berlín y Munich, 1944.

NIGG, W. (2): *Das Buch der Ketzer*, Zurich, 1949.

NOHL, J.: *Tha Black Death*, trad. Clarke, Londres, 1926.

OESTERLEY, W. O. E., y ROBINSON, T. H.: *Hebrew religion, its origin and development*, Londres, 1949.

OLIGER, L.: *De secta Spiritus Libertatis in Umbria saeculo XIV. Disquisitio et Documenta*. (*Storia e Letteratura, Raccolta di Studi e Testi*, vol. III), Roma, 1943.

OMAN, C.: *The Great Revolt of 1381*, Oxford, 1906.

OWST, G. R.: *Literatura and pulpit in medieval England*, Cambridge, 1933.

PALACKY, F.: *Geschichte von Boehmen*, vol. III, Praga, 1845.

PARKES, J. W.: *The Jew in the medieval community*, Londres, 1938.

PAYNE, E. A.: *The Anabaptists of the 16th century*, Londres, 1949.

PEARSON, K.: 'The Kingdom of God', en *Modern Review*, vol. V, Londres, 1884, págs. 29-56, 259-83.

PETIT-DUTAILLIS, C. (1): 'Introduction historique' a. A. Réville, *Le soulèvement des travailleurs en Angleterre en 1381*, París, 1898.

PETIT-DUTAILLIS, C. (2): 'Causes and general characteristics of the rising of 1381', en *Studies and notes supplementary to Stubbs' Constitutional History*, vol. II, Manchester, 1914, págs. 252-304.

PEUCKERT, W. E.: *Die grosse Wende. Das apokalyptische Saeculum und Luther*, Hamburgo, 1948.

PFANNENSCHMID, H.: 'Zur Geschichte der deutschen und niederländischen Geissler', en P. Runge, *Die Lieder und Melodien der Geissler des Jahres 1349, Leipzig, 1900.*

PHILIPPEN, L. J. M.: 'De Heilige Norbertus en de strijd tegen het Tanchelmisme te Antwerpen', en *Bijdragen tot de Geschiedenis*, vol. XXV, Amberes, 1934, págs. 251-88.

PIRENNE, H. (1): *Le soulèvement de la Flandre maritime de 1323-1328*, Bruselas, 1900.

PIRENNE, H. (2): 'Tanchelm et le projet de démembrement du diocèse d'Utrecht vers 1100', en *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classe des Lettres*, quinta serie, vol. XIII, Bruselas, 1927, págs. 112-19.

PIRENNE, H. (3): *A history of Europe from the Invasions to the sixteenth century*, trad. Miall, Londres, 1952.

PORGÈS, N.: 'Les relations hébraïques des persécutions des Juifs pendant la première croisade', en *Revue des études juives*, París, vol. XXV (1892), págs. 181-201; vol. XXVI (1893), págs. 183-97.

POTTHAST, A.: *Bibliotheca historica Medii Aevi*, 2 vols., Berlín, 1896.

POWER, E.: 'The position of women', y *Legacy of the Middle Ages*, ed. Crump y Jacob, cap. VII, Oxford, 1926, págs. 401-34.

PRA, M. DAL: *Amalrico di Bena*, Milán, 1951.

PREGER, W. (1): *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, vol. I, Leipzig, 1874.

PREGER, W. (2): *Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegung in den Niderlanden in der zweiten Häfte des vierzehnten Jahrunderts*, en ABAW, vol. XXI, Parte I, Munich, 1894.

PREUSS, H.: *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter bei Luther und in der konfessionellen Polemik*, Leipzig, 1906.

RADCKE, F.: *Die eschatologischen Anschauungen Bernhards von Clairvaux*, Langensalza, 1915.

RAUSCHEN, G. (ed.): *Die Legende Kals des Grossem im 11-ten und 12-ten Jahrhundert*, Leipzig, 1890.

Realencyklopädie für protestantische Thëologie and Kirche, 3.ª ed., Leipzig, 1896-1913.

REEVES, M. E. (1): 'The *Liber Figurarum* of Joachim of Fiore', en *Medieval and Renaissance Studies*, vol. II, Londres, 1951, págs. 57-81.

*REEVES, M. E. (2): 'Joachimist influences on the idea of a Last World Emperor', en *Traditio*, vol. XVII, Nueva York, 1961, págs. 323-70.

REMBERT, C.: *Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich*, Berlín, 1899.

REUTER, H.: *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, vol. II, Berlín, 1877.

RÉVILLE, A.: *Le soulèvement des travailleurs en Anglaterre en 1381* (*Mémoires et documents publiës par la Société de l'École des Chartes*, II), París, 1898.

RIGAUX, B.: *L'Antéchrist et l'opposition au Royaume Messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Gembloux y París, 1932.

RITSCHL, H.: *Die Kommune der Wiedertäufer in Münster*, Bonn y Leipzig, 1923.

ROHR, J.: 'Die Prophetie im letzten Jahrhundert vor der Reformation als Geschichtsquelle und Geschichtsfaktor', en *Historisches Jahrbuch*, vol. XIX, Munich, 1898, págs. 29-56, 423-66.

RÖHRICHT, R. (1): 'Die Pilgerfahrten nach dem Heiligen Lande vor den Kreuzzügen', en *Historisches Taschenbuch*, quinta serie, vol. V, Leipzig, 1875, págs. 323-96.

RÖHRICHT, R. (2): 'Bibliographische Beiträge zur Geschichte der Geissler', en ZKG, vol. I (1877), págs. 313-21.

RÖHRICHT, R. (3): 'Die Pastorellen (1251)', en ZKG, vol. VI (1884), páginas 290-305.

RÖHRICHT, R. (4): *Geschichte des ersten Kreuzzuges*, Innsbruck, 1901.

ROSENKRANZ, A.: 'Prophetische Kaisererwartungen im ausgehenden Mittelalter', en *Preussische Jahrbücher*, vol. XCIX, Berlín, 1905, págs. 508-24.
ROTH, C.: 'The Jews in the Middle Ages', en CMH, vol. VII, cap. 22, páginas 632-63.
ROUSSET, P. (1): *Les origines et les caractères de la première Croisade*, Neuchâtel, 1945.
ROUSSET, P. (2): 'L'idée de croisade chez les chroniqueurs d'Occident', en *Storia del Medioevo* (MW), págs. 547-63.
RUNCIMAN, S. (1): *The Medieval Manichee*, Cambridge, 1951-4.
*RUPP, E. G.: 'Thomas Müntzer, Hans Huth and the Gospel of all creatures', en *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. XLIII, Manchester, 1960-61, págs. 429-519.
*RUSSELL, J. B. (1): 'Saint Boniface and the Eccentrics', en *Church History*, vol. XXXII, n.º 3, Chicago, 1964, págs. 235-47.
*RUSSELL, J. B. (2): *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, Berkeley y los Angeles, 1965.
RUSSO, F.: *Bibliografia Giochimita* (*Biblioteca di Bibliografia Italiana*, volumen XXVIII), Florencia, 1954.
SAULNIER, V. L. (ed.): Marguerite de Navarre: *Théâtre profane*. Con comentarios, París, 1946.
SCHAAB, A.: *Diplomatische Geschichte der Juden zu Mainz*, Maguncia, 1855.
SCHÄFFLER, A.: 'Hans Böhm', en ADB, vol. III, págs. 62-4.
SCHIFF, O. (1): 'Thomas Münzer und die Bauernbewegung am Oberrhein', en *Historische Zeitschrift*, vol. CX, Munich, 1913, págs. 67-90.
SCHIFF, O. (2): 'Die Wirsberger. Ein Beitrag zur Geschichte der revolutionären Apokalyptik im 15-ten Jahrhundert', en *Historische Vierteljahrschrift*, volumen XXVI, Dresde, 1931, págs. 776-86.
SCHMIDT, KARL: *Historie et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, 2 vols., París, 1848-9.
SCHREIBER, H.: *Der Bundschuh zu Leben im Breisgau*, Freiburg in Breisgau, 1824.
SCHUBERT, H. VON: *Der Kommunismus der Wiedertäufer in Münster und seine Quellen*, Heidelberg, 1919.
SCHULTHEISS, F. G.: *Die deutsche Volkssage vom Fortleben und der Wiederkehr Kaiser Friedrichs II*, Berlín, 1911.
*SEIBT, F. (1): 'Die Hussitenzeit als Kulturepoche', en *Historische Zeitschrift*, volumen CVC, Munich, 1962, págs. 21-61.
*SEIBT, F. (2): *Hussitica. Zur Struktur einer Revolution*, Colonia y Graz, 1965.
SETTON, K. M., y BALDWIN, M. W. (ed.): *A history of the crusades*, vol. I: *The first hundred years*, Filadelfia, 1955.
SIMON, O.: *Überlieferung und Handschriftsverhältnis des Traktates 'Schwester Katres'*, Halle, 1906.
SMIRIN, M. M.: *Der Volksaufstand des Thomas Müntzer und der grosse Bauernkrieg*, Berlín, 1952. (Traducido del ruso.)
SMITHSÓN, R. J. *The Anabaptists*, Londres, 1935.
SÖDERBLON, N.: *La vie future d'après le mazdéisme: étude d'eschatologie comparée*, París, 1901.
SOMMARIVA, L.: 'Studi recenti sulle eresie medievali (1939-52)', en *Revista storica italiana*, vol. LXIV, fasc. II, Nápoles, 1952, págs. 237-68.
SONNE, I.: 'Nouvel examen des trois Relations hébraïques sur les persecutions de 1906', en *Revue des études juives*, vol. XCVI, París, 1933, págs. 113-56.
SPITZER, L.: 'Turlupin', en *Modern Language Notes*, vol. LXI, Baltimore, 1946, págs. 104-8.
*STAYER, J. M. (1): 'Hans Hut's doctrine of the sword: an attempted solution', en *Mennonite Quarterly Review*, vol. XXXIX, Goshen, Indiana, 1965, páginas 181-91.
*STAYER, J. M. (2): 'The Münsterite rationalization of Bernhard Rothmann', en *Journal of the history of ideas*, vol. XVIII, Lancaster (Penn.) y Nueva York, 1967, páginas179-92.
STEEL, A.: *Richard II*, Cambridge, 1941.

STEVENSON, W. B.: 'The First Crusade', en CMH, vol. V, cap. 7, págs. 265-99.
Storia del Medioevo. Vol. III de las sesiones del Décimo Congreso Internacional de Ciencias de la Historia, Florencia, 1955.
STRAUCH, P.: 'Nicolaus von Basel', en ADB, vol. XXIII, págs. 620-21.
STUMPF, A.: *Historia Flagellantium, praecipue in Thuringia.* Escrito en 1780, pero editado por primera vez (ed. Erhard) en vol. II, *Neue Mitteilungen aus dem Gebiet historichantiquarischer Forschungen,* Halle y Nordhausen, 1836.
*STUPPERICH, R.: *Das Münsterische Täufertum. Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung,* Munster i. W., 1958.
*SUMBERG, L. A. M.: 'The Tafurs and the First Crusade', en *Medieval Studies* (University of Toronto), vol. XXI, Londres, Nueva York, 1959, págs. 224-26.
SVÁTEK, J.: *Culturhistorische Bilder aus Böhmen,* Viena, 1879.
SYBEL, H. VON: *Geschichte des ersten Kreuzzuges,* Leipzig, 1881.
TAMASSIA, N.: *La famiglia italiana nei secoli XV e XVI,* Milán, Palermo, Nápoles, 1910.
TAUBES, J.: *Abendländische Eschatologie,* Berna, 1947.
THALAMAS, A.: *La société seigneuriale française, 1050-1270,* París, 1951.
THOMA, A.: 'Der Pfeifer von Niklashausen', en *Preussische Jahrbücher,* volumen LX, Berlín, 1887, págs. 541-79.
TRACHTENBERG, J.: *The Devil and the Jews. The medieval conception of the Jew and its relation to modern anti-semitism,* New Haven, Conn., 1944.
TREVELYAN, G. M.: *England ir the age of Wycliffe,* Londres, 1899.
TROELTSCH, E.: *The social teaching of the Christian Churches,* trans, Wyon, 2 vols., 3rd edn., Londres, 1950.
TURBERVILLE, A. S.: *Medieval heresy and the Inquisition,* Londres, 1920.
VERNET, F.: 'Les frères du libre esprit', en *Dictionnaire de Théologie Catholique,* vol. VI, París, 1920, cols. 800-809.
VOEGELIN, E.: *The new science of politics,* Chicago, 1952.
VOIGT, GEORG: 'Die deutsche Kaisersage', en *Historische Zeitschrift,* vol. XXVI, Munich, 1871, págs. 131-87.
VÖLTER, D.: 'Die Secte von Schwabisch-Hall und der Ursprung der deutschen Kaisersage', en ZKG, vol. IV (1881), págs. 360-93.
VULLIAUD, P.: *La fin du monde,* París, 1952.
WAAS, A.: 'Die grosse Wendung im deutschen Bauernkrieg', en *Historische Zeitschrift,* Munich, 1938, vol. CLVIII, págs. 457-91; vol. CLIX, págs. 22-53.
WADSTEIN, E.: *Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht,* Leipzig, 1896.
WALTER, G.: *Histoire du Communisme,* vol. I, *Les origines judaïques, chrétiennes, grecques, latines,* París, 1931.
WALTER, L.-G.: *Contributions à l'étude de la formation de l'esprit révolutionnaire en Europe. Thomas Munzer et les luttes sociales à l'époque de la Réforme,* París, 1927.
WAPPLER, P.: *Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526-1584,* Jena, 1913.
WEBER, M. (1): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* vols. I, II, Tübingen, 1920.
WEBER, M. (2): *Wirtschaft und Gesellschaft,* Tübingen, 1925.
WELLER, K.: 'König Konrad IV und die Schwaben', en *Württembergische Vierteljahrsefte für Landesgeschichte,* nuevas series, vol. V, Stuttgart, 1896, páginas 113-60.
*WERNER, E. (1): 'Popular ideologies in late medieval Europe: Taborite Chiliasm and its antecedents', en *Comparative Studies in Society and History,* volumen II, La Haya, 1959-60, págs. 344-63.
*WERNER, E. (2): 'Messianische Bewegungen im Mittelalter', en *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft,* vol. X, Berlín, 1962, págs. 371-96, 598-622.
*WERNER, E., y ERBSTÖSSER, M.: 'Sozial-religiöse Bewegungen im Mittelalter', en *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe,* n.º 7, 1957-8, págs. 257-82.
WERUNSKY, E.: *Geschichte Kaiser Karls IV und seiner Zeit,* Inssbruck, 1882.
WEYDEN, E.: *Geschichte der Juden in Köln am Rhein,* Colonia, 1867.

WICKERSHEIMER, E.: 'Les accusations d'empoisonnement portées pendant la première moitié du XIVè siècle contre les lépreux et les juifs', en *Bulletin du quatrième Congrès international d'histoire de la médicine*, Bruselas, 1923 (publicado 1927).
WILKINSON, B.: 'The Peasants' Revolt of 1381', en *Speculum*, vol. XV, Cambridge, Mass., 1940, págs. 12-35.
*WILLIAMS, G. H.: *The Radical Reformation*, Londres, 1962.
WINKELMANN, E.: 'Holzschuh', en ADB, vol. XV, págs. 792-3.
*WOLF, G. (ed.): *Stupor Mundi. Zur Geschichte Friedrichs II von Hohenstauffen*, Darmstadt, 1966.
WOLFF, T.: *Die Bauernkreuzzüge des Jahres 1096*, Tübingen, 1891.
WORKMANN, H.: *B. John Wiclif*, 2 vols., Oxford, 1926.
*ZETLER, P.: *The Black Death*, Londres, 1969.
ZÖCKLER, O.: *Kritische Geschichte der Askese*, Frankfurt del Main y Erlangen, 1863.
*SCHÄBITZ, G.: *Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem grossen Bauernkrieg*, Berlín, 1958.

3. OBRAS GENERALES ACERCA DE MOVIMIENTOS MILENARISTAS Y MESIÁNICOS EN EL MUNDO

ANDERSSON, E.: *Messianic popular movements in the Lower Congo*, Uppsala, 1958.
Archives de sociologie des religions, vol. IV *(Messianismes et millénarismes)* and vol. V *(Les messianismes dans le monde)*, París, 1957-8.
BURRIDGE, K. O. L.: *New Heaven, new earth: a study of millenarian activities*, Oxford, 1969.
*COHN, N.: 'Reflexions sur les millénarisme', en *Archives de sociologie des religions*, vol. V, París, 1958, págs. 103-7.
COHN, N.: 'Medieval Millenarism: its bearing on the comparative study of millenarian movements', en *Millennial Dreams in Action*, págs. 31-43.
DESROCHE, H.: 'Messianismus', en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. IV, Tübingen, 1960.
GUARIGLIA, G.: *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*. (*Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, vol. XIII), Viena, 1959.
HOBSBAWM, E. J.: *Primitive Rebels*, Manchester, 1959.
LANTERNARI, V.: *The religions of the oppressed. A study of modern messianic cults*, trad. Sergio, Londres, 1963.
Millenial Dreams in Action, ed. S. L. Thrupp *(Comparative Studies in Society and History, Supplement II)*, La Haya, 1962.
MÜHLMANN, W. E.: *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlín, 1961.
SUNDKLER, B.: *Bantu Prophets in South Africa*, Londres, 1948.
WORSLEY, P.: *The trumpet shall sound. A study of 'Cargo' Cults in Melanesia*, Londres, 1957.

Alianza Universidad

Volúmenes publicados

4 Enrique Ballestero: **Principios de economía de la empresa**

5, 6 Joachim Matthes: **Introducción a la sociología de la religión**

7 C. U. M. Smith: **Biología molecular: Enfoque estructural**

8 Morton D. Davis: **Teoría de juegos**

11 Lewis Mumford: **Técnica y civilización**

12 Erwin Panofsky: **Estudios sobre iconología**

13 Robin Fox: **Sistemas de parentesco y matrimonio**

14 Víctor Sánchez de Zavala: **Hacia una epistemología del lenguaje**

15 E. H. Carr: **Historia de la Rusia Soviética. La Revolución Bolchevique (1917-1923). 1. La conquista y organización del poder**

16 D. J. White: **Teoría de la decisión**

17 Martin J. Bailey: **Renta nacional y nivel de precios**

18 Nicolás Bourbaki: **Elementos de historia de las matemáticas**

19 E. H. Carr: **Historia de la Rusia Soviética. La Revolución Bolchevique (1917-1923). 2. El orden económico**

20 C. U. M. Smith: **El cerebro**

21 James L. Riggs: **Modelos de decisión económica**

22 J. H. Elliott y otros: **Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna**

23, 24 Kenneth E. Boulding: **Análisis económico**

25 S. A. Barnett: **La conducta de los animales y del hombre**

26 Renate Mayntz: **Sociología de la organización**

27 Werner Sombart: **El burgués: Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno**

29 Jagjit Singh: **Ideas fundamentales sobre la teoría de la información, del lenguaje y de la cibernética**

30 Milton Friedman: **Teoría de los precios**

31 Walter Kaufmann: **Hegel**

32 Edward J. Kormondy: **Conceptos de ecología**

33 E. Faure y otros: **Aprender a ser**

34 Michael Akehurst: **Introducción al Derecho internacional**

35 E. H. Carr: **Historia de la Rusia Soviética. La Revolución Bolchevique (1917-1923). 3. La Rusia soviética y el mundo**

36 Milton Friedman: **Una teoría de la función de consumo**

37 Angel Cabo, Marcelo Vigil: **Historia de España Alfaguara I. Condicionamientos geográficos. Edad Antigua**

38, 39 Marx W. Wartofsky: **Introducción a la filosofía de la ciencia**

40 J. A. García de Cortázar: **Historia de España Alfaguara II. La época medieval**

41 L. L. Whyte y otros: **Las estructuras jerárquicas**

42 Antonio Domínguez Ortiz: **Historia de España Alfaguara III. El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias**

43 W. V. Quine: **Filosofía de la lógica**

44 Gonzalo Anes: **Historia de España Alfáguara IV. El Antiguo Régimen: Los Borbones**

45 J. Piaget y otros: **Tendencias de la investigación en las ciencias sociales**

46 Miguel Artola: **Historia de España Alfaguara V. La burguesía revolucionaria (1808-1874)**

47 Carl G. Hempel: **Filosofía de la Ciencia Natural**

48 Alec Nove: **Historia económica de la Unión Soviética**

49 Miguel Martínez Cuadrado: **Historia de España Alfaguara VI. La burguesía conservadora (1874-1931)**

50 Ludwig Wittgenstein: **Tractatus logico-philosophicus**

51 Ramón Tamames: **Historia de Espaaña Alfaguara VII. La República. La Era de Franco**

52 Alexander y Margarete Mitscherlich: **Fundamentos del comportamiento colectivo**

53 Nicolás Sánchez-Albornoz: **La población de América Latina**

54 Yona Friedman: **Hacia una arquitectura científica**

55 Rodney M. Coe: **Sociología de la Medicina**

56 Colin Clark, Margaret Haswell: **Teoría económica de la agricultura de subsistencia**

57 C. M. Cipolla y otros: **La decadencia económica de los imperios**

58 Antonio Hernández Gil y otros: **Estructuralismo y derecho**

59, 60, 61 Steven Runciman: **Historia de las Cruzadas**

62 A. Einstein y otros: **La teoría de la relatividad**

63 Juan Díaz del Moral: **Historia de las agitaciones campesinas andaluzas. Córdoba**

64 Alfredo Deaño: **Introducción a la lógica formal, 1. La lógica de enunciados**

65, 66 Karl Dietrich Bracher: **La dictadura alemana**

67 Lucy Mair: **Introducción a la antropología social**

68, 69, 70 A.D. Aleksandrov y otros: **La matemática: su contenido, métodos y significado**

71 N. Chomsky y otros: **La explicación en las ciencias de la conducta**

72 Jagjit Singh: **Ideas y teorías fundamentales de la cosmología moderna**

73 Richard S. Rudner: **Filosofía de la ciencia social**

74 A. Bandura y Richard H. Walters: **Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad**

75 E. H. Carr: **Historia de la Rusia Soviética. El interregno (1923-1924)**

76, 77 A. C. Crombie: **Historia de la ciencia: De S. Agustín a Galileo**

78 Manuel García Pelayo: **Burocracia y tecnocracia y otros escritos**

79, 80 B. Rusell, R. Carnap, W. V. Quine y otros: **La concepción analítica de la filosofía.** Selección e introducción de Javier Muguerza.

81 Angel Viñas: **La Alemania nazi y el 18 de julio**

82 John G. Taylor: **La nueva Física**

83 Antonio Truyol y Serra: **La sociedad internacional**

84 **Semántica y sintaxis en la lingüística transformatoria, 1.** Compilación de Víctor Sánchez de Zavala

85 E. H. Carr: **Historia de la Rusia Soviética. El socialismo en un solo país (1924-1926). 1. El escenario. El renacimiento económico**

86 R. Carnep, O. Morgenstern, N. Wiener y otros: **Matemáticas en las ciencias del comportamiento**

87 Anselmo Lorenzo: **El proletariado militante**

88 Theodore Caplow: **Dos contra uno: teoría de coaliciones en las tríadas**

89 J. Daniel Quesada: **La lingüística generativo-transformacional: supuestos e implicaciones**

90 Gerald A. J. Hodgett: **Historia social y económica de la Europa medieval**

91 Enrique Ballestero: **El Balance: una introducción a las finanzas**

92 J. C. Turner: **Matemática moderna aplicada. Probabilidades, estadística e investigación operativa**

93 Charles M. Allan: **La teoría de la tributación**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

94 Richard A. Bilas: **Teoría microeconómica**

95 E. K. Hawkins: **Los principios de la ayuda al desarrollo**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

96 Alicia Yllera: **Estilística, poética y semiótica literaria**

97 George Dalton: **Sistemas económicos y sociedad**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

98 G. Baddeley, G. G. Schlessinger, A. G. Sharpe y otros: **Química moderna.** Selección de J. C. Stark

99 David Metcalf: **La economía de la agricultura**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

100 José Luis Pinillos: **Principios de psicología**

101 William J. Barber: **Historia del pensamiento económico**

102 Patty Jo Watson, Steven A. LeBlanc, Charles L. Redman: **El método científico en arqueología**

103 William P. Alston: **Filosofía del lenguaje**

104 M. Bruce Johnson: **El comportamiento del consumidor. Consumo, renta y riqueza**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

105 Niko Tinbergen: **Estudios de etología. 1**

106 Dennis Swann: **La economía del Mercado Común**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

107 Francisco Rodríguez Adrados: **La Democracia ateniense**

108 Peter Dorner: **Reforma agraria y desarrollo económico**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

109 W. D. Hudson: **La filosofía moral contemporánea**

110 Norman Hampson: **Historia social de la Revolución Francesa**

111 George Rosen: **Locura y sociedad. Sociología histórica de la enfermedad mental**

112 D. M. Winch: **Economía analítica del bienestar**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

113 Luis Angel Rojo: **Renta, precios y balanza de pagos**

114 Eric H. Lenneberg: **Fundamentos biológicos del lenguaje**

115 D. S. Landes, J. J. Linz, L. A. Tilly, Ch. Tilly y otros: **Las dimensiones del pasado. Estudios de historia cuantitativa.** Selección e introducción de Val R. Lorwin y Jacob M. Price

116 Enrique Ballestero: **La nueva contabilidad**

117 Walter Elkan: **Introducción a la teoría económica del desarrollo**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

118 José Luis Pinillos: **Historia y método de la psicología**

119 H. Aiken, Ch. Babbage, J. von Neumann, C. E. Shannon, A.M. Turing, W. G. Walter y otros: **Perspectivas de la revolución de los computadores**

120 E. H. Carr: **Historia de la Rusia Soviética. El socialismo en un solo país (1924-1926) 2. La lucha en el partido. El orden soviético**

121 Erwin Panofsky: **Renacimiento y renacimientos en el arte occidental**

122 Jerrold J. Katz: **La realidad subyacente del lenguaje y su valor filosófico**

123 B. J. Cohen: **Política de balanza de pagos**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

124 Roderick Floud: **Métodos cuantitativos para historiadores**

125 O. R. Frisch, M. F. Hoyaux, A. C. Rose-Innes, J. M. Ziman y otros: **Panorama de la física contemporánea.** Selección y comentarios de David Webber

126 Harry W. Richardson: **Economía del urbanismo**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

127 Robert E. Dowse y John A. Hughes: **Sociología política**

128 A. L. Lehninger, A. J. Marshall, W. M. Court Brown y otros: **Panorama de la biología contemporánea.** Selección y comentarios de Roland Hoste

129 Guillermo Díaz-Plaja: **Estructura y sentido del Novecentismo español**

130 Ronald Findlay: **Comercio y especialización**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

131 Renate Mayntz, Kurt Holm, Peter Hübner: **Introducción a los métodos de la sociología empírica**

132 B. J. McCormick, P. D. Kitchin, G. P. Marshall, A. A. Sampson, R. Sedgwick: **Introducción a la economía, 1**

133 B. J. McCormick, P. D. Kitchin, G. P. Marshall, A. A. Sampson, R. Sedgwick: **Introducción a la economía, 2**

134 James Littlejohn: **La estratificación social**

135 Alfonso de Cossío: **Instituciones de Derecho Civil, 1**

136 Alfonso de Cossío: **Instituciones de Derecho Civil, 2**

137 Ramón Tamames: **Fundamentos de estructura económica**

138 L. E. Orgel: **Los orígenes de la vida**

139 Michael Barratt Brown: **La teoría económica del imperialismo**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

140 John Boardman: **Los griegos en ultramar: comercio y expansión colonial antes de la era clásica**

141 H. W. Richardson: **Elementos de economía regional**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

142 Alfredo Deaño: **Introducción a la lógica formal, 2. La lógica de predicados**

143 Christopher Freeman: **La teoría económica de la innovación industrial**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

144 Edward R. Tannenbaum: **La experiencia fascista: sociedad y cultura en Italia (1922-1945)**

145 **Nuevos horizontes de la lingüística.** Introducción y selección de John Lyons

146 M. A. Utton: **La concentración industrial**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

147 Ray Hemmings: **Cincuenta años de libertad: las ideas de A. S. Neill y la escuela de Summerhill**

148 G. K. Helleiner: **Comercio internacional y desarrollo económico**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

149 Daniel Bell: **El advenimiento de la sociedad post-industrial. Un intento de prognosis social**

150 Walter L. Wallace: **La lógica de la ciencia en la sociología**

151 E. H. Carr: **Historia de la Rusia Soviética. El socialismo en un solo país (1924-1926). 3. Las relaciones exteriores. 1. La Unión Soviética y Occidente**

152 E. H. Carr: **Historia de la Rusia Soviética. El socialismo en un solo país (1924-1926). 3. Las relaciones exteriores. 2. La Unión Soviética y Oriente. La estructura de la Comintern**

153 J. M. Thomson: **Teoría económica del transporte**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

154 Amartya K. Sen: **Elección colectiva y bienestar social**

155 Ignace J. Gelb: **Historia de la escritura**

156 C. H. Waddington y otros: **Hacia una biología teórica**

157 Nathan Wachtel: **Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)**

158 Michael A. Arbib: **Cerebros, máquinas y matemáticas**

159 Kenneth F. Wallis: **Introducción a la econometría**

160 B. Rusell, Max Black, Wesley C. Salmon y otros: **La justificación del razonamiento inductivo.** Introducción y selección de Richard Swinburne

161 Arun Bose: **Economía política marxiana y postmarxiana**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

162 Arthur Mitzman: **La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber**

163 H. A. John Green: **La teoría del consumo**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

164 Eugen Fink: **La filosofía de Nietzsche**

165 John Losee: **Introducción histórica a la filosofía de la ciencia**

166 **Semántica y sintaxis en la lingüística transformatoria, 2.** Compilación de Víctor Sánchez de Zavala

167 168 John Hospers: **Introducción al análisis filosófico**

169 Kenneth E. Boulding: **La economía del amor y del temor**

170 Manuel Medina: **Las organizaciones internacionales**

171 H. Myint: **La economía del Sudeste asiático**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

172 Robert H. Lowie: **Religiones primitivas**

173 Harry W. Richardson: **Política y planificación del desarrollo regional en España**

174 **Antología de la literatura española de los siglos XI al XVI.** Selección y notas de Germán Bleiberg

175 Titus Burckhardt: **La civilización hispano-árabe**

176 I. Eibl-Eibesfeldt: **El hombre preprogramado. Lo hereditario como factor determinante en el comportamiento humano**

117 Norwood Russell Hanson: **Patrones de descubrimiento. Observación y explicación: Guía de la filosofía de la ciencia**

178 Bryan Carsberg: **Teoría económica de las decisiones empresariales**
Curso de Economía Moderna Penguin/Alianza

179 Joseph Needham: **La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente**

180 G. L. S. Schackle: **El inquiridor económico**

181 Mervyn Matthews: **Clases y sociedad en la Unión Soviética**

182 Jean Piaget, Max Wertheimer, Mary Henle, R. S. Woodworth y otros: **Investigaciones sobre lógica y psicología.** Introducción y compilación de Juan A. DelVal

183, 184 Robert K. Merton: **La sociología de la ciencia**

185 J. E. Goldthorpe: **Introducción a la sociología**

186 Aubrey Manning: **Introducción a la conducta animal**

187 Ian Stewart: **Conceptos de matemática moderna**

188 S. Körner: **Kant**

189 Nicolás Sánchez-Albornoz: **España hace un siglo: una economía dual**

190 Richard Montague: **Ensayos de filosofía formal.** Selección e introducción de Richmond H. Thomason

191 Stephen Toulmin: **La comprensión humana. 1. El uso colectivo y la evolución de los conceptos**

192 Josefina Gómez Mendoza: **Agricultura y expansión urbana**

193 Henry Kamen: **El siglo de hierro. Cambio social en Europa, 1550-1660**

194 Alexander Mitscherlich: **Tesis sobre la ciudad del futuro**

195 Daniel Bell: **Las contradicciones culturales del capitalismo**

196 Manuel García-Pelayo: **Las transformaciones del Estado contemporáneo**

197 Geoffrey Leech: **Semántica**

198 Ramón Tamames: **Ecología y desarrollo. La polémica sobre los límites del crecimiento**

199 José Varela Ortega: **Los amigos políticos. Partidos, elecciones y caciquismo en la Restauración (1875-1900)**

200 C. U. M. Smith: **El problema de la vida**

201 Paul Roazen: **Freud y sus discípulos**

202 Michael Argyle: **Psicología del comportamiento interpersonal**

203 Norwood Russell Hanson: **Constelaciones y conjeturas**

204 John Chadwick: **El mundo micénico**

205 Javier Aracil: **Introducción a la dinámica de sistemas**

206 Imre Lakatos: **Pruebas y refutaciones. La lógica del descubrimiento matemático**

207 J. Piaget, G. Choquet, J. Diendonné, R. Thom y otros: **La enseñanza de las matemáticas modernas.** Selección y prólogo de Jesús Hernández

208 L. von Bertalanffy, W. Ross Ashby, G. M. Weinberg y otros: **Tendencias en la Teoría General de Sistemas.** Selección y prólogo de George J. Klir

209 F. W. Walbank: **La pavorosa revolución. La decadencia del Imperio Romano en Occidente**

210 Luis Racionero: **Sistemas de ciudades y ordenación del territorio**

211 Luigi L. Pasinetti: **Crecimiento económico y distribución de la renta**

212 Alvin W. Gouldner: **La dialéctica de la ideología y la tecnología**

213 Philip W Silver: **Fenomenología y Razón Vital: Génesis de «Meditaciones del Quijote» de Ortega y Gasset**

214 Henri Pirenne: **Mahoma y Carlomagno**

215 Marcel Merle: **Sociología de las relaciones internacionales**

216 Steven Weinberg: **Los tres primeros minutos del universo**

217 Mary Douglas: **Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología**

218 Craig Fields: **Introducción a los computadores**

219 George Rudé: **Europa en el siglo XVIII. La aristocracia y el desafío burgués**

220 Johan Huizinga: **El otoño de la Edad Media**

221 John Passmore: **La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza**

222 Ashley Montagu: **La naturaleza de la agresividad humana**

223 Jesús Mosterín: **Racionalidad y acción humana**

224 **Antología de la literatura española de finales del siglo XVI a mediados del XVII.** Selección y notas de Germán Bleiberg

225 José Ferrater Mora: **De la materia a la razón**

226 Niko Tinbergen: **Estudios de etología, 2**

227 José Antonio Maravall: **Las Comunidades de Castilla**

228 Pierre Gourou: **Introducción a la geografía humana**

229 Richard J. Bernstein: **Praxis y acción**

230 Ludwig von Bertalanffy: **Perspectivas en la teoría general de sistemas**

231 Karl Bühler: **Teoría del lenguaje**

232 Roy Harrod: **Dinámica económica**

233 Jonathan Bennett: **La «Crítica de la razón pura» de Kant.** 1. La Analítica

234, 235 Peter Calvocoressi, Guy Wint: **Guerra total**

236 Anthony Giddens: **La estructura de clases en las sociedades avanzadas**

237 Julius Klein: **La Mesta**

238 Aron Gurwitsch: **El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico**

239 Robert Nisbet, Thomas S. Kuhn, Lynn White y otros: **Cambio social**

240 Alvin W. Gouldner: **La sociología actual: renovación y crítica**

241, 242 I. M. Crombie: **Análisis de las doctrinas de Platón**

243 *John F. Coverdale:* **La intervención fascista en la Guerra Civil española**

244 Stephen E. Toulmin: **El puesto de la razón en la ética**

245 Anthony Wilden: **Sistema y estructura**

246 Rosario Villari: **La revuelta antiespañola en Nápoles**

247 A. J. Ayer: **Los problemas centrales de la filosofía**

248 Steven Runciman: **Vísperas sicilianas**

249 Concepción de Castro: **La Revolución Liberal y los municipios españoles**

250 Michael Ruse: **La filosofía de la biología**

251 *Pedro González Blasco, José Jiménez Blanco, José M.ª López Piñero:* **Historia y sociología de la ciencia en España**

252 Erving Goffman: **Relaciones en público**

253, 254 Joseph Ki-Zerbo: **Historia del Africa negra**

255 Karl Bühler: **Teoría de la expresión**

256 Alvin W. Gouldner: **El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase**

257 Georg Henrik von Wright: **Explicación y comprensión**

258 W. H. Thorpe: **Naturaleza animal y naturaleza humana**

259 Eric R. Wolf, J. Clyde Mitchell y otros: **Antropología social de las sociedades complejas.** Compilación de Michael Banton

260 R. W. Southern: **La formación de la Edad Media**

261 Barry Barnes, Thomas S. Kuhn, Robert K. Merton y otros: **Estudios sobre sociología de la ciencia.** *Compilación e introducción de Barry Barnes*

262 Thomas S. Kuhn: **La teoría del cuerpo negro y la discontinuidad cuántica, 1894-1912**

263, 264 *Friedrich Heer:* **Europa, madre de revoluciones**

265 G. W. F. Hegel: **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**

266 Vilfredo Pareto: **Forma y equilibrio sociales. Extracto del tratado de sociología general**

267 Giovanni Sartori: **Partidos y sistemas de partidos, 1**

268 E. R. Dodds: **Los griegos y lo irracional**

269 Norman Cohn: **Los demonios familiares de Europa**

270 Hans J. Eysenck y Glenn D. Wilson: **El estudio experimental de las teorías freudianas**

271 Wilhelm Dilthey: **Introducción a las ciencias del espíritu**

272 Enrique Ballestero: **El encuentro de las ciencias sociales**

273 Karl Jaspers: **Origen y meta de la historia**

274 Manuel García-Pelayo: **Los mitos políticos**

275 Nicolás Ramiro Rico: **El animal ladino y otros estudios políticos**

276 Leszek Kolakowski: **Las principales corrientes del marxismo. 1. Los fundadores**

277 Benjamín Ward: **¿Qué le ocurre a la teoría económica?**

278 Francisco J. Ayala: **Origen y evolución del hombre**

279 Bernhard Rensch: **Homo sapiens. De animal a semidiós**

280 J. Hintikka, A. Macintyre, P. Winch y otros: **Ensayos sobre explicación y comprensión**

281 **Antología de la literatura española de mediados del siglo XVII a mediados del XVIII.** Selección y notas de Germán Bleiberg

282 T. W. Moore: **Introducción a la teoría de la educación**

283 E. H. Carr, R. W. Davies: **Historia de la Rusia Soviética. Bases de una economía planificada (1926-1929).** Volumen I, 1.ª parte

284 E. H. Carr, R. W. Davies: **Historia de la Rusia Soviética. Bases de una economía planificada (1926-1929).** Volumen I, 2.ª parte

285 Alberto Recarte: **Cuba: economía y poder (1959-1980)**

286 Kurt Gödel: **Obras completas**

287 J. A. Hobson: **Estudio del imperialismo**

288 Francisco Rodríguez Adrados: **El mundo de la lírica griega antigua**

289 H. J. Eysenck: **La desigualdad del hombre**

290 Santiago Ramón y Cajal: **Recuerdos de mi vida: Historia de mi labor científica**

291 Mark Nathan Cohen: **La crisis alimentaria de la prehistoria**

292 Wolfgang Stegmüller: **La concepción estructuralista de las teorías**

293 Norman Cohn: **En pos del Milenio**

294 Imre Lakatos: **Matemáticas, ciencia y epistemología**

295 P. D. King: **Origen y sociedad en el reino visigodo**

Las sectas de revolucionarios milenaristas y de anarquistas místicos, que tan destacado lugar ocupan entre las herejías y las disidencias religiosas medievales, revisten gran interés tanto para la comprensión de este período de la historia occidental como para el estudio comparativo del milenarismo en otras épocas y lugares. Estos movimientos se caracterizaron por la creencia en la salvación colectiva, terrenal e inminente, y florecieron entre los desposeídos y desarraigados del continente europeo entre los siglos XI y XVI. Muchos de los presuntos profetas y mesías eran miembros del bajo clero que habían tomado gran parte de sus ideas de las profecías judaicas, los textos del Libro de la Revelación, las concepciones sobre la historia de Joaquín de Fiore y los místicos heréticos agrupados en la fraternidad del Espíritu Libre. EN POS DEL MILENIO examina el origen de las diversas doctrinas milenaristas, los cambios que sufrieron esas ideas al trasmitirse a los desheredados y los movimientos sociales que recibieron su inspiración, desde las Cruzadas hasta el igualitarismo de fines de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna (taboritas, seguidores de Thomas Müntzer en la guerra campesina de Alemania, anabaptistas de la ciudad de Münster, etc.). La obra concluye con la exposición de la sugestiva tesis de que las viejas aspiraciones milenaristas, despojadas ahora de su original justificación sobrenatural y secularizadas, perviven todavía en los movimientos revolucionarios del siglo XX. NORMAN COHN ha estudiado también, en "Los demonios familiares de Europa" (AU 269), el desarrollo, a lo largo de la Edad Media, de las ideas y estereotipos contra los grupos disidentes y las sectas heréticas que desembocaron en las grandes "cazas de brujas" desatadas en Europa Occidental durante los siglos XVI y XVII.



Cubierta Daniel Gil